KAMBAN

By

S. VAIYAPURI PILLAI, B.A., B.L.,

Kamban is far and away the greatest of the Tamil poets. Yet it is curious that the Chola King of the time, a great patron of art and learning, did not give him the recognition that his merit deserved. His elder contemporary, Oṭṭakkūttar was the Kavi-chakravartti, or poet laureate, of the Chola court and was the recipient of all its honours. According to tradition, he jealously guarded his position and influence and he kept down young aspirants to fame, Kamban included. Neither with the king did Kamban find favour, for he was a Vaishnavaite, and Saivaism was the state religion; and those were not days of toleration. Not that Kamban was a fanatic. His humanity was too deep, his culture too wide, and his learning too profound to be disturbed by little religious differences. He preferred to live a quiet, simple life, which he did in the company of a kindred spirit Saḍaiyappa Vaḷḷal, a noble of the time. It need not surprise us therefore that he did not seek the limelight and the pomp of the king's court. But there seems to have been another and a deeper cause for the neglect by the Chola king. Kamban was not a blind follower of tradition; he was a daring genius and an iconoclast. In his days, the current ideal of poetry scorned simplicity and naturalness and exalted sonorous artificiality. The prevalent taste was morbid, and had a weakness for mere tricks of verse, elaborate alliterations and frequent internal rhymes. They were all abhorrent to him. He made ever new experiments in metre and verse, and produced a harmony never achieved before. He set up in fact a new tradition, which began to find followers. Thus he exercised an adverse influence against the current notions of poetry. The poets of his age looked down upon this heresy, and taunted him with his humble birth.

We know very little about his early life. He belonged to the Uvaccha caste and was a native of Tiruvaḻundoor, in Tanjore District. His father was one Ādittan. Tradition weaves round him

Talk from the Madras Radio Station on 7-12-1938. By courtesy of the A.I.R. Madras.

a good many stories and has given him a son called Ambikāpati. But these accounts are of very doubtful authenticity. We need not enter into further details, for we are concerned here more with his work as a poet than anything else.

In spite of the unfavourable circumstances noted above, his genius seems to have been recognised by even his contemporaries. In the commentary of Vīracōḻiyam, for instance, we find it stated : கம்பனிடைப் பெருமை யுளது 'In Kamban indeed is greatness.' The king's indifference and the animosity of his poet laureate could do nothing and Kamban's fame was an established fact as soon as his work was published.

Heterodox scholars like the commentator on Vīracōḻiyam, and the great gatherings of people who had the rare privilege of listening to his poem, spread his reputation. The king had to take notice and our poet seems to have been invited to the court where he stayed for some time. But he was an exotic in his new surroundings and came back to the people and his old friends. His poem became increasingly popular; and everywhere he was hailed as a divinely inspired poet. The public conferred on him the title that the king denied. So he became Kavi-chakravartti, the Emperor of Poets and, to this day, he alone of all the Tamil poets, is known by that glorious title. And the more we study his poem, the more we realise how just the popular verdict is.

The subject that the poet chose was one of the causes of the popularity of his great poem. The story of Rama is as old as our motherland. We cannot say when or where it had its origin. It is not the simple and original composition of one poet, Vālmīki. Vālmīki himself tells us that it was Nārada who first narrated the story to him. So, it belongs to that type of ancient story which forms the basis of authentic epic or epic of growth. It must have existed as 'epic material' long, long prior to Vālmīki's days and was, perhaps, 'fragmentary, scattered, loosely related, sometimes contradictory, each piece of comparatively small size, with no intention beyond hearty narrative.' It was a national heritage and the genius of Vālmīki converted it into an epic.

Even in the earliest times, this national story had spread throughout the length and breadth of our country. In Puṟanāṉūṟu, Ahanāṉūṟu and Paripāḍal, which belong to the earliest strata of extant Tamil literature and which may be ascribed to the early centuries of the Christian era, we find references to the Ramayana story. Further, there seems to have been a complete version of

the Ramayana even in those days. It was in veṇbā metre and a few verses of it have come down to us. Thus we see that the story of Rama had been exercising a potent influence in the Tamil land from the earliest times. Local legends too were absorbed into the main story. The mythological element in the original developed in course of time into a religious element and the hero of the story was conceived as an avatar. The Āḻvārs had sung of the hero in their soul-stirring hymns. The pietistic school, which flourished in the eleventh century and later, embellished the story and expounded it in a vivid, conversational style.

At the beginning of the twelfth century, the Chola power was at its height; and an imperial state was realised for the first time in the history of the Tamils. It looked as though Kamban appeared just then to give artistic expression to this sovereign power.

It was through the great story of Rama, which had been developing through the ages to mighty proportions, that he sought this poetic expression. The danger he was courting would have dismayed a lesser poet. On the one side, there was Vālmīki's epic grand, majestic, melodious and simple. On the other, there was the great populace who were familiar with the theme in all its details, and who would constantly sit in judgment, and condemn him forthwith, if his poem failed in emotion or flagged in narration. And they were clearly the supreme judges, for epics in our country were primarily intended for recitation.

Whoever the judges, Kamban was all eager and dared the great task. How his poetic genius unfolded itself through the long panorama of incidents must be a matter of study for years. Kamban was no mere imitator of Vālmīki. The plot is conceived anew in the light of changed ideals. The characters in the story are drawn with a power and inwardness rarely equalled. His poetic vision is so powerful that he seizes the very soul of a situation and makes his characters live through action and dialogue. Owing to this rare dramatic power, his poem has been called Kamba Nāṭakam. Every incident passes through his iridescent imagination and is portrayed in a manner which grips our soul. He is a master of every kind of sentiment, and equally at home in depicting love and war. There are altogether fourteen pitched battles described in the poem and each action stands out clearly individualised.

He was a close observer of life and we get glimpses of it all over his great work. He describes the court of two kings, viz.,

Dasaratha and Rāvaṇa. He portrays an ideal state in describing Dasaratha's rule. He says Dasaratha ruled his kingdom with that amount of care and attention that a poor cultivator would bestow upon his one little piece of land.

எய்யென எழுபகை யெங்கும் இன்மையால்
மொய்பொரு தினவுறு முழவுத் தோளினான்
வையக முழுவதும் வறிஞன் ஓம்பும் ஓர்
செய்யெனக் காத்து இனிது அரசு செய்கின்றான்.

And in describing Rāvaṇa's durbar, he gives us more than one picture of a tyrannous king's court where fear dwelt in all hearts. He says:

Not knowing when their master's glance will fall on them, the Vidyādharas that surround his court hold up their hands in a fixt salute over their diademed heads.

இன்னபோது இவ்வழி நோக்கும் என்பதை
உன்னலர் கரதலம் சுமந்த உச்சியர்
மின்னவிர் மணிமுடி விஞ்சை வேந்தர்கள்
துன்னினர் முறைமுறை துறையிற் சுற்றவே.

Even if he speaks to his handmaidens, the mighty Siddhas, gathered there, think that he is addressing them. Their heads bow down, their hands clasp each other and their hearts, shrink with fear.

மங்கையர் திறத்தொரு மாற்றங் கூறினும்
தங்களை யாமெனத் தாழும் சென்னியர்
அங்கையும் உள்ளமும் குவிந்த ஆக்கையர்
சிங்கவேறு எனத்திறற் சித்தர் சோரவே.

Kamban's sense of humour is keen. He laughs at the very gods. And he makes Hanumān laugh at Rāvaṇa himself, who was far mightier than all the gods put together. Rāvaṇa makes inquiries of Hanumān concerning Vāli, and receives the answer. "Have no fear! Vāli has gone to heaven and will return no more; yes, he and his tail are gone for ever!"

வன்துணை யாய வாலி வலியன்கொல் அரசின் வாழ்க்கை
நன்றுகொல் என்ன லோடும் நாயகன் தூதன் நக்கான்

அஞ்சலை யரக்க பார்விட்டு அந்தரம் அடைந்தான் அன்றே
வெஞ்சின வாலி மீளான் வாலும்போய் விளிந்தது அன்றே.

He has handled a vast variety of metrical forms with extraordinary skill, changing them to suit the themes. For rapid narration, he chooses metres which carry us on their wings quickly

and pleasantly, as in Ā$\underline{r}\underline{r}$uppaḍalam. Sūrpaṇakha becomes Kāmavalli and her mincing walk is thus described in lilting verse:

பஞ்சியொளிர் விஞ்சுகுளிர் பல்லவம் அனுங்கச்
செஞ்செவிய கஞ்சநிமிர் சீறடிய ளாகி
அஞ்சொலிள மஞ்ஞையென அன்னமென மின்னும்
வஞ்சியென நஞ்சமென வஞ்சமகள் வந்தாள்.

Her pride and her thirst for vengeance speak through her laments when she was disgraced.

நிலையெடுத்து நெடுநிலத்து நீயிருக்கத் தாபதர்கள்
சிலையெடுத்துத் திரியுமிது சிறிதன்றோ தேவரெதிர்
தலையெடுத்து விழியாமை சமைப்பதே தழலெடுத்தான்
மலையெடுத்த தனிமலையே யிவைகாண வாராயோ.

Mandōdari laments thus on the death of Indrajit:

கலையினால் திங்க ளென்ன வளர்கின்ற காலத் தேயுன்
சிலையினால் அரியை வெல்லக் காண்பதோர் தவமும் செய்தேன்
தலையிலா ஆக்கை காண எத்தவஞ் செய்தேன் அந்தோ
நிலையிலா வாழ்வை இன்னும் நினைவனோ நினைவி லாதேன்.

Rāvaṇa's furious temper comes out thus sharply:

உற்ற கலாமுன்
கற்ற குரங்கைப்
பற்றுமி னென்றான்
முற்று முனிந்தான்.

Kamban's instinct for the right word, his suggestive and concentrated style and the technique of his poetry are unique. He has a remarkable gift of phrasing, for example:

கல்லும் புல்லுங் கண்டுருகப் பெண் கனி நின்றாள்...
அறம் வளர்க்குங் கண்ணாளன்...
அல்லையாண் டமைந்த மேனி யழகன்...
கருணையங் கோயிலு ளிருந்த கண்ணனை...
இருட் கனியும் போல்பவன்...

I have done no more than indicate lines of approach to a study of Kamban's poetry. Judged by any standard, he is assuredly one of the world-poets; and his Ramayana remains a monumental wonder for all ages.

KAMBAR AND VALMIKI

கம்பரும் வான்மீகியும்

VIDVAN K. S. VISVANATHA SASTRI,
Tamil Pandit, S. M. D. H. High School, Vellore.

புண்ணிய பூமியாகிய நமது பாரத நாட்டின்கண் வாழும் மாந்தரில் திருமாலின் திருவவதாரமாகிய ஸ்ரீராமாவதாரத்தின் சிறப்பினை உணராதார் யார்? இரவிகுலத் தலைவனான ஸ்ரீராமபிரானுடைய பெருமையைப் பேசுங்கால், அறக்கதிர் பரப்பி அரக்கராம் இருள்மாய்த்த அறவாழி அந்தணன் என்றும், இமையோருற்றவிடுக்கண் போக்கிய இறைவன் என்றும், தயரதன் கொண்ட மனக்குறை தீர்த்த தயாபரன் என்றும், தந்தை சொற்காத்து நல்லறம் புரக்க வந்த நல்லோன் என்றும், மக்கள் யாவரும் இனிதினுய்யுமாறு பக்கல் வந்தவதரித்த பரிவுடையோன் என்றும் பலவுஞ் சொல்லிப் புகழ்வர் சான்றோர். இங்ஙனம் யாவரும் போற்றி வணங்குறும் மாண்பு நிறைந்த இப்பெரியோனது புகழ்பாடிப் பயனடைந்தார் பலராவர். அவருள்ளும் வடமொழி தென்மொழிகளாம் இருபெருங் கடல்களையும் தனித்தனியே தமது நாவன்மையான் மதித்துக் காகுத்தனது திவ்விய சரிதமாந் தெள்ளமுதை உலகுய்யுமாறுதவியவர்களில் தலை சிறந்து விளங்குவோர் கம்பரும் வான்மீகியுமாவர்.

அவ்விருவருள்ளும் இராமாயணத்தை வடமொழியில் இயற்றித் தந்தார் வான்மீகி முனிவர். இவரியற்றிய வடமொழி இராமாயணம் ஆதிகாவியமென்று அறிஞர் பலராலுங் கொண்டாடப்படுகின்றது. இதிகாசங்களுள் ஒன்ருகவும் சேர்க்கப் பெற்றிருக்கின்றது. கவிகுல திலகமாகிய கம்பர் அதனைத் தமிழ்ப் பாக்களாற் பாடிப் புகழ் படைத்தனர். இப்பெரியாரிருவரின் இருபெருங் காவியங்களையும் ஒப்ப நோக்குவார்க்கு இருவரது கருத்தும் ஒன்றுபடத் திகழ்வன பலவற்ரோடு வேற்றுமையும் பல காண நிற்றலின் அவற்றின் நயங்களை ஆராய்ந்து மகிழ்வது அறிவுடையார் கடமையாகும். இதற்கு முன்னரும் இவ்வாறே இவ்விடயத்தினைப் பற்றிச் சிறந்த அறிவுடையார் பலரும் ஆராய்ந்திருப்பார் என்பதுந் திண்ணம். அவ்வாராய்ச்சிக்குப் பெயராக இதனையே புனைந்திருப்பதும் இயற்கையே. ஆயினும் கடல்போலு மளப்பரிதாம் இவ்விருவரும் பணிதான் புதியனவென் றெவ்வோர் எவ்வெவை மொழியினும் அவ்வக்காலத்திற் கவையவை புதியனவாகி எக்காலத்தும் நிறைவுறுப் பெருமையதாகும். இத்தகைய மனவுறுதியே தூண்டியதாதலின் சிறியேனுஞ் சின்மதிக்கியன்றவாறு சில மொழிகளை மொழிய முற்படுகின்றனென்.

இவ்வாராய்ச்சியிற் புகுவார்க்கு இவ்விடத்தில் இப்பாவலர் இருவாதியல்பும் இவர்தாம் நூல்செய்த வரலாறும் இன்றியமையா துணைத்தகுவனவாதலின் அவைதாம் ஒருவாறு சுருக்கி உரைக்கப் பெறுகின்றன.

வான்மீகி முனிவர் இராமாயணம் இயற்றிய வரலாறு.

முன்பொரு காலத்தில் வான்மீகி முனிவரது ஆச்ரமத்திற்கு வந்த நாரதரை நோக்கி அம்முனிவர் நற்குணம் யாவும் நிறைந்து விளங்கும் உலகிற் சிறந்த உத்தமன் யாவனென வினவினர். அது காலை நாரதமுனிவர் அத்தகைய சிறப்பெல்லாம் ஒருங்கமையப் பெற்ற ஸ்ரீராமபிரானுடைய தெய்வீக வரலாற்றைச் சுருக்கி உபதேசித்துச் சென்றனர். பின்பு வான்மீகி முனிவர் நீராடி நித்திய கருமம் முடித்தற் பொருட்டுத் தமசா நதிக்குச் சென்றனர். அப்பொழுது மரக்கிளை ஒன்றின்மேல் இணையாக இருந்த கிரௌஞ்சங்களுள் ஒன்று வேடனொருவன் விடுத்த கணை தைக்கப் பெற்று முனிவரது முன்னிலையில் வீழ்ந்து வருந்தியது. அந்தப் பரிதாப நிலை கண்டு மனமுருகிய தவமுனிவன் முகத்தினின்றும்,

मा निषाद प्रतिष्ठां त्वं अगमः शाश्वतीः समाः ।
यत्क्रौञ्चमिथुनादेकं अवधीः काममोहितम् ॥

(வான்மீகம் ஸர்க்கம்-2, சுலோகம்-15)

என்ற வசைமொழி வேடனை நோக்கி எழுந்தது. அவர் குணமென்னுங் குன்றேறி நின்ற பெரியார் ஆதலின் அவரது மனம் கணப்பொழுதிற் றெளிவடைந்தது. ஆ என் கூறினேனென் றிரங்கினர். யாற்றுக்குச் சென்று நீராடிச் செய்யத் தகுவன செய்து முடித்தனர். அம் மொழியிற்றானே இராமனது வரலாறு பொதிந்திருப்பது கண்டு மகிழ்ந்தனர். ஆச்ரமத்தை அடைந்தனர். மலரவன் தானை பெற்று இராமனது வரலாறு முழுமையும் தவ வன்மையா லுணரப் பெற்றனர். பின்னர் அதுகொண்டு சிறந்த வொரு பெருங்காவியத்தை இயற்றி யருளினர். அக்காவியத்தை இசையோடு பாடும்படி செல்வர்க்குக் கற்பித்து இராமனுடைய முன்னிலையிலேயே பாடச் செய்தனர். ஸ்ரீராமபிரானும் அதனைக் கேட்டு மகிழ்ந்தனன் என்று கூறப்படுகிறது. எவ்வாற்றானும் பறவையினிடம் பரிவு கொண்டு வேடனுக்கு மொழிந்த அமங்கள மொழிதானே மங்களகரமான ஸ்ரீராமனுடைய சரித்தத்தை யுட்கொண்டு விளங்கியதென்னின் முனிவனது தூய்மையும் வாய்மையுமென்னென்று புகழுவது ?

கம்பர் இராமாயணஞ் செய்த வரலாறு

இத்தகைய சிறப்பு வாய்ந்த இவ்விராமாயணத்தைத் தமிழ் நாட்டவருக்குப் பயன்படுமாறு தமிழ் மொழியில் இனிய பாக்களாலாக்கிய நமது கம்பநாடார் காளிதேவியின் அருள்பெற்றவர் என்றும் அருள்வாக்குடையோர் என்றும் அறிவுடையோர் கூறுவர். "விருத்தமெனும் ஒண்பாவிற் குயர் கம்பன்." என்று பல்லோராலும் புகழ்ந்து கூறப்பெற்றவர். இவரது சிறப்பைச் செவியுற்ற சோழ வரசன் இவரை யழைத்துபசரித்து இராமாயணத்தைத் தமிழ்ப்பாக்களாற் பாடுமாறு கட்டளை இட்டனன். கவிச் சக்கிரவர்த்தியாகிய இக்கம்ப நாடார் வடமொழியிலுள்ள வான்மீகியின் இராமாயணத்தையும் மற்றும் சான்றோர் சொன்ன பிறவற்றையும் இரவில் அறி

வுடையார் கூறக்கேட்டிருந்து பகல்தோறும் எழுநூறு பாடல் விழுக்காடு மகுடாபிஷேகம் வரையில் பதினாயிரம் பாடலில் பாடி முடித்தனர். இவ் வரலாற்றை,

"விழுந்த ஞாயி றெழுவதன் முன்மறை வேதிய ரூடனாய்த்
தெழுந்த ஞாயிறு விழுவதன் முன்கவி பாடிய தெழுநூறே"

என்ற வரிகள் வற்புறுத்தும். எவ்வாற்றானும் மிகப் பிந்திய காலத்து வந்த கம்பநாடார் வான்மீகத்தைப் பெரும்பாலும் அடியொற்றியே தம திராமா யணத்தைத் தமிழில் நடத்திச் செல்ல நேர்ந்தது. இதனைக் கம்பர் தாமே தமது அவை யடக்கத்துட் குறிப்பிடுகின்றனர். அன்றியும் வான்மீகி முனிவரிடத்துக் கம்பருக்குப் பெரிதும் ஈடுபாடுண்டு என்பதும் காணப்படு கின்றது.

"நொய்தின் னொய்யசொல் நூற்கலுற் றேனெனை
வைத வைவின் மராமர மேழ்தொளை
யெய்த வெய்தவற் கெய்திய மாக்கதை
செய்த செய்தவன் சொன்னின்ற தேயத்தே"

என்று கம்பர்தான் வான்மீகத்தின் பெருமையையும் அது நடையாடுகின்ற நாட்டில் அதற்கு நிகராகத் தாமும் நூல் செய்யப் புகுந்த எளிமையையுங் குறித்து வெறுத்துப் பேசிக் கொள்ளுகின்றனர். இவ்வாறு வெறுத்துக் கொள்வதனால் முனிபுங்கவரிடம் அவர் கொண்ட ஈடுபாடு விளங்குகின்ற தன்றே வான்மீகி முனிவனுடைய சொல் நின்ற தேயத்தே நூற்கலுற்றேன் என்று கூறிய குறிப்பினால் "ஒருசொற் பெறுமோ உலகின் கவியே" என் னும் படித்த தமது நூல் முழுமையும் அவருடைய ஒரு சொல்லளவிற்கும் நிகராகாது என்பதைக் குறிப்பாக உணர்த்தி இருக்கின்றனர். இவ்வாறு தமது எளிமை தோன்றக் கூறுமுகத்தால் தவ வன்மையுடையவரான வான் மீகியையும் அவரது ராமாயணத்தையும் தாம் எவ்வளவாக மதித்திருந்தனர் என்பதை நன்குணரலாம்.

அத்தகைய பெருமை வாய்ந்த வான்மீகத்தையே அடியொற்றிச் செல் கின்றாரானாலும் கம்பர்தாம் தமது கருத்திற்கிணங்கச் சிற்சிலவற்றை வேறு படுத்தியே அமைத்துக் கொள்ளுகின்றனர் என்பது அவ்விருவரது நூல்களை யும் ஒப்பு நோக்குவார்க்கு நன்கு புலனாகும். இவ்வேற்றுமைதான் கம்பர் வான்மீகத்தையே தமக்கு முதனூலாக்க கொண்டாரானாலும் அவர் அத னையே முற்றிலுந் தழுவிச் செல்லவில்லை என்பதும் இராமாயணஞ் செய்தவர் வான்மீகியேயன்றி மற்றுஞ்சிலருண்டு என்பதும் பிரமாணிகரான அந்தப் பிற சான்றோர் கூறியவற்றையும் தழுவிச் செல்லுகின்றனர் என்பதுந் தெளி தற்கிடமளிக்கின்றது. இதனை ;

"தேவ பாடையி னிக்கதை செய்தவர்
மூவ ரானவர் தம்முளும் முந்திய
நாவி னுரை யின்படி நான்றமிழ்ப்
பாவி னுலிது ணர்த்திய பண்பரோ"

என்னுங் கம்பரது வாக்கினின்றே அறியலாம். இச்செய்யுள், வடமொழியில் இராமாயணம் செய்த வான்மீகி வசிட்டர் போதாயனர் என்னும் அம்மூவருள்ளும் முந்திய நாவினராகிய வான்மீகியின் உரையின்படி நான் இது செய்கின்றேன் என்று கம்பர் கூறுவதாயறிவிப்பதோடமையாது அந்த மூன்று ராமாயணங்களிலுஞ் சிறந்த பழக்க முள்ளவர்கள் பிராமாணிகராகத் தக்கவருமான அப்பிற சான்றோர்களின் உரையின்படி இந்த நூலை இயற்றுகின்றேன் என்று கம்பர் குறிப்பிடுவதாகவுங் காணக்கிடக்கின்றது.

கவிகளும், காவியங்களும்.

இவ்விரு பெருங்கவிகளின் காவியங்களிலுமுள்ள ஒற்றுமை வேற்றுமைகளின் நயங்களை ஆராய்வதற்குமுன் மற்றொன்றும் கருதத்தக்கதாகும். அறம், பொருள், இன்பம், வீடென்னும் உறுதிப்பொருள் நான்கும் நூலுணர்தற் பயனாதலின் கவிகள் தமது நூலினுள் அவற்றை யேற்ற பெற்று அமைத்துச் செல்வதியல்பு, அன்றியும், அறிதற்கரிய வொரு பொருளையும் யாம் இனிதினுணருமாறு புனைந்துரைப்பதும், எளிதாக நாம் கருதும் ஒன்றினிடத்திலேயே அரியதொரு பாடத்தை நமக்குக் கற்பித்துத் தருவதும், இயற்கையமைப்பையும் மாற்றித் தமது கருத்திற் கிசைந்தவாறு படைத்துக்கொள்வதும், இன்ன பலவுங்கவிகளின் ஒப்பரிய செயல்களாகும். தாம் வழிநூல் செய்ய புகுந்தவிடத்தும் தமது கருத்திற்கேற்ப விரித்தும் தொகுத்தும் மாற்றியும் ஏற்பன சில புகுத்தும் ஏலாதன சிலவிடுத்தும் தமது நூலை நடத்திச் செல்வதற்குப் பின்னிடுவதில்லை. ஏனெனிற் காவிய உலகிற்குக் கவியேயன்றோ படைப்புக் கடவுள். அக்கவிகள் தாம் எவ்வாறிருப்பது பொருத்தமென்று கருதுகின்றனரோ அவ்வாறே காவிய உலகை படைத்துவிடுகின்றனர். அவ்வாறாயின், உள்ளதை மாற்றியுரைப்பது பொய்யர் செய்கையாய் அறத்தொடுமாறுபடும் என்றன்றே சொல்லப்படுமென்றால் அவ்வாறு கொள்ளப்படுவதில்லை. உயிர்க்குத் தீமைபயப்பதும் பயனற்றதுமாய சொல்லன்றே அறத்தொடு மாறுப்பட்டு விலக்கத் தகுவதாகும். அவ்வுரைதானே புரைதீர்ந்த நன்மை பயப்பதாயின் வாய்மையேயாகும் என்பது பொய்யா மொழியன்றோ! மேலும்,

> शास्त्रेषु दुर्ग्रहोऽप्यर्थः स्वदते कविसूक्तिषु ।
> दृश्यं करगतं रत्नं दारुणं फणिमूर्धनि ॥

என்று சான்றோர் கூறியபடி, பாம்பின் படத்திலுள்ள மாணிக்கத்தைப்போற் பயன்படாது சாத்திரங்களுட் பொதிந்து கிடக்கும் உயரிய பொருள்களை உள்ளங்கைக் கனிபோற் பயன்படச் செய்வது கவிகளின் செயல்களே யாதலின் அவைகளை நாம் போற்றிக் கொள்ளுதலே பொருத்தமுடையதாம். இதன்றியும் மனதிற்கினிய கூறி நம்மை நல்வழிப்படுத்துவார் இவரேயன்றி வேறு யாவருளர்? இவரது காவியங்களே அரசனைப்போல ஆணை செலுத்துகின்ற வேதங்களைக் காட்டிலும், நண்பனைப்போன்றவைகளாயினும் பழங்கதையேயாகி முடிந்த புராணங்களைக் காட்டிலும் சிறக்க, இனிய மொழிபுகன்று

இல்லற வொழுக்கத்தை நன்மை பெற நடத்திவைக்கின்ற மாண்பமைந்த மனைவியரே போல நமது மனதை நல்லறத்தின் கண்ணே நிலைநிறுத்தி வைக்கின்றன. ஆதலின் நம்மனோரனைவரும் நலம்பெற வாழ்த்துவதற்கே உரியன வாகின்றன. இதனாலேயே வடமொழியாளர்களும் இக்கருத்தே தோன்றுமாறு,

"कान्तासम्मिततया उपदेशयुजे"

என்பதுபோன்ற மொழிகளாற் புகழ்ந்து கொண்டாடுகின்றனர். இப்பெருஞ் சிறப்பமைந்த காவிய வுலகம் குற்றமற்றதென்றே கொளல்வேண்டும்.

கம்பரதி ராமாயணமும் வான்மீகமும்.

இனிச் சிறந்ததொரு காவியப் பிரபஞ்சத்தை முதன்முதலாகத் தோற்றுவித்த முனிபுங்கவரதி ராமாயணத்தைத் தமிழ் செய்யும் வகையினைப்பற்றிச் சிறிதாராய்வாம். சொல்லரிய சிறப்புவாய்ந்த வான்மீகத்துட் டொகுத்து மொழியப் பெறுவனபாவற்றை நயம்பெற விரித்துரைக்கின்றனர் நமது கம்ப நாடார். பரந்து கிடக்கும் பலவற்றைத் தொகுத்துங் கூறுகின்றனர். இல்லாதன சிலவற்றை ஏற்றவிடத்துப் புகுத்தி மொழிகின்றனர். தமது கருத்திற் கிணங்காதன பலவற்றை ஏற்றபடி மாற்றிவிடுகின்றனர். தகாதென வென்று தமக்குத் தோன்றுவன சிலவற்றை விடுத்துத் தமது காவியத்தை நடத்துகின்றனர். பாத்திரங்களுக் கேற்றவாறு சொற்றிறங் கற்பிக்கின்றனர். நீதியுரை பல உரைத்து நேர்மைபடா மானிட வாழ்க்கையை நிகழ்த்துகின்றனர். அணிகள் பல புனைந்து காவியத்தை அழகுபெற நிறுவுகின்றனர். இத்தகைய நயங்கள் பலவும் இவரதி ராமாயணத்துள் நிறைந்து நின்று இன்பம் பயக்கின்றன. இவ்விருவரதிருபெருங் காவியங்களையுந் துணையாகக் கொண்டு இந் நயங்களெல்லாம் ஆராய்ந்து செல்வதேகருத்தாயினும் முன்னரெடுத்து காட்டாகச், சிலவற்றை எடுத்துக் காண்பாம்.

தொகுத்தது விரித்தல்

நாட்டுச் சிறப்புரைக்கும் நற்றவனும் நமது கம்ப நாடாரும்.

தமதி ராமாயணத்தைத் தொடங்குங் காலத்திற் கதாநாயகனை ஸ்ரீராம பிரான் வந்தவதரித்த நாட்டைச் சிறப்பிக்கின்றனர் வான்மீகி முனிவர். அச்சிறப்புக் கூறப்பெறுவது வருமாறு,

कोसलो नाम मुदितः स्फीतो जनपदो महान् ।
निविष्टः सरयूतीरे प्रभूतधनधान्यवान् ॥
अयोध्यानाम नगरी तत्रासील्लोकविश्रुता ।
मनुना मानवेन्द्रेण या पुरी निर्मिता स्वयम् ॥
आयता दश च द्वे च योजनानि महापुरी ।
श्रीमती त्रीणि विस्तीर्णा सुविभक्तमहापथा ॥
राजमार्गेण महता सुविभक्तेन शोभिता ।
मुक्तपुष्पावकीर्णेन जलसिक्तेन नित्यशः ॥

तां तु राजा दशरथो महाराष्ट्रविवर्धनः ।
पुरीमावासयामास दिवि देवपतिर्यथा ॥

(वाल्मी. स. ५ श्लो. ५-९.)

இதன் பொருள் :—" சரயுநதிக் கரையிலிருப்பதும் மிகுந்த செல்வச் செழிப்புள்ளதும் மிகச் சிறப்பு வாய்ந்ததும் அதிகப் பரப்புடையதுமான கோசலமென்னும் பெயருடைய பெரியதொரு நாடுண்டு. அந்நாட்டில் மனுவினால் படைக்கப் பெற்றதும் அயோத்தியென் றழைக்கப் பெறுவதும் பன்னிரண்டு யோசனை தூரம் நீண்டு மூன்று யோசனை அகன்ற பரப்புடையதும் நன்கு வகுக்கப்பெற்ற விசாலமான வழிகளுள்ளதும் அழகியதும் புனல் தெளித்து மலர் பரப்பிய பெருமையுடைய அரச வீதிகளா லழகு பெறத் தோன்றுவதுமாகிய பெரிய நகரமொன் றிருந்தது. அந்நகரில் மன்னுயிரனைத்தினுக்கும் ஆக்கத்தைப் பெருக்குகின்ற வசனான தசரதனென்பான் அமரர்கோ னொப்ப விளங்கினான் " என்பதாகும்.

இவற்றாற் கோசல நாட்டின் செழிப்பையும் அயோத்தியின் சிறப்பையும் சரயுநதியின் பெருமையையும் ஆங்கரசாண்ட அரசன தியல்பையும் ஒருவாறு சுருங்க உரைத்துப் பின்னர் இவற்றின் பின்வரும் சுலோகங்களால் அருந்தவமுனிவர் அயோத்தியின் மாண்பைத் தெளிவாக மொழிகின்றனர். காவியத்தின் தொடக்கத்தின் கதாநாயகன் பிறந்து வளர்ந்த நாடு முதலியவற்றைச் சிறப்பிப்பது இன்றியமையாததோ ரிலக்கணமாகும் என்று சுட்டிக் காட்டிய இவ்வாதி கவியை உண்மையிற் பின்பற்றியவர் கம்பனை யொத்த தமிழ்க் கவிகளே என்பதை நாம் தென்மொழி வடமொழிகளிலுள்ள காவியங்களைக் கொண்டு நிலைநாட்டலாம்.

அங்ஙனம் நாடு முதலியவற்றைச் சிறப்பிக்குங்கால் நாட்டின் செழிப்புக் காதாரமான நீர்வளத்தை பெருக்குவது நதியே யாதலின் அந்நதியினை முதற்கண் வருணிப்பது தமிழ்க் கவிகள் வழக்கம். அவ்விலக்கணங் கருதியே கம்பர் தாம் தமது ஆற்றுப்படலத்தை முதலில் அமைத்தாராலும் வான்மீகத்தின் உட்கருத்தை உணர்ந்தவர் கம்பரே என்று கருதுவதும் பொருத்தமாக இருக்கின்றது. ஒரு நாட்டில் வாழும் மாந்தர் இன்புற்றிருப்பதற்கு அந்நாட்டின் செழிப்பே இன்றி யமையாததாகும். அச்செழிப்புத் தானும் நீர்வளத்தாலேயே நிறைவுறும். அந்நீர்வளமும் ஆற்றுப் பெருக்காலேயே அமையும் என்பதை உன்னி,

" निविष्टः सरयूतीरे प्रभूतधनधान्यवान् "

என்று கோசலத்தை சிறப்பிக்கின்றனர். இதனால் அந்நாட்டில் சிறப்பெல்லாம் அச்சரநிநதி யுண்மையா லென்பது குறிப்பிடுகின்றதாகவு மாகின்றது. இவற்றை யெல்லாம் ஆழ்ந்து நோக்கிய நமது கம்பநாட்டாழ்வார் அவ்வாற்றின் பெருமையினையே முதன்முதற் கூறுவாராயினர்.

கோசல நாட்டின் பெருமைக் காதாரமாயது சரயுநதியெனக் குறிப்

பிட்ட தவமுனிவர் அந்நதியின் வரலாற்றை மற்றேரிடத்திற் கோசிகன் வாயிலாக வெளியிடுகின்றனர். அது வருமாறு :—

कैलासपर्वते राम मनसा निर्मितं परम् ।
ब्रह्मणा नरशार्दूल तेनेदं मानसं सरः ॥
तस्मात्सुस्राव सरसः सायोध्यामुपगूहते ॥
सरः प्रवृत्ता सरयूः पुण्या ब्रह्मसरश्च्युता ॥

(वा. रा. स. २४. श्लो. ७-९)

புருஷோத்தம ! ராம ! மலரவன் மனதினுற் படைத்த மானதமென்னும் பொய்கையொன்று கைலாயத்தே உள்ளது. அதினின்றும் பெருகி வருகின்ற இச்சரயுநதி அயோத்தியிற் புகுகின்றது. பரமன் படைத்த பிரமசிரசிற் பிறப்பதனுலிது புண்ணிய நதியுமாகும் என்பனவற்றுல் முனிவர் இச்சரயுவின் இயற்கைத் தோற்றம் ஒன்றுமே கூறிச் செல்லுகின்றனர். இதனைக் கம்பரும் அவ்வாறே சம்மதித்து,

"மானச மடுவிற் ருேன்றி வருதலாற் சரயுவென்றே
மேன்முறை யமரர் போற்றும் விடுநதி"

என்றுரைக்கின்றனர். அவரது ஆற்றுப் படலத்துள் வருணிக்க பெறுவதும் இச்சரயுநதியே யாயினும் அதன் தோற்றம் வேறுபட்டே காணப்படுகின்றது. அந்நதி தன்னைப் பிறப்பித்தது மானத மடுவெனக் காட்டாது மழையே என்று நிறுவுகின்றது. இச்செய்தி வான்மீகத்தின் வேறுபட்ட தொன்ருகும். வழி நூல்களுள் இத்தகைய மாறுபாட்டிற்குக் கவிகள் பெரிதும் உரிமையுடையரே யாளுலும் தக்கதொரு காரணமின்றி இம்மாற்றத்தினைச் செய்யார் என்பதும் உறுதியே இவ்வேற்றுமை கொண்ட யாற்றின் தோற்றத்தை முற்றவும் பற்றிச் செல்வோமாயின் மேகங்கள் சென்று கடல்நீரை முகந்துகொண்டு மின்னித் திரும்புவதும், குன்று திருமனவும் மலையிற் படிந்து பின்பு மழையைப் பொழிவதும், அம்மழைப் பெருங்கெல்லாம் ஒன்று பட்டோடி நதியெனப் பெயர் புனைவதும் நிலந்தொறுஞ் சென்றுலகு புரப்பதும் கடைசியிற் கடலிற் கலப்பதுமாகி முடிகின்றது. இந்த சிறந்ததோரியற்கையின் நிகழ்ச்சியே யாயினுங் கம்பநாடார் இதனை எத்தகைய உரிமையோடு கையாளுகின்றனர் என்பதுங் காணத் தக்கதாம்.

பழந்தமிழ்க் கவிகளும் யாற்று வருணனையும்.

கம்பருக்கும் முந்தியவரென மதிக்கப் பெறுக. திருத்தக்க தேவரின் வாக்கிலும் யாற்று வருணனை காணப் பெறுகின்றது. அவர் யாற்றுப் படலமெனத் தனித்த வொரு படலமாக்காமற் போனுலும் மழைச் சிறப்பு முதலிய நதி வருணனையை நூலிற்கு முதலுறுப்பா யமைத்திருக்கின்றனர். அவரையுங் கடந்தப் புறஞ் செல்வோமாயின் ஆசிரிய னல்லந்துவனுர் முதலிய பழந்தமிழ்க் கவிகளிடத்தும் இம்முறை நிகழ்ந்திருக்கிறது. ஆனல் அவர் வையைநதி ஒன்றினையே சிறப்பித்தனரே யன்றிப் பெருங்காவிய மொன்றின் உறுப்பாக நதி வருணனையைக் கொண்டு மொழிந்திலர். யாற்

றைச் சிறப்பிப்பதும், அதனை இன்னவாறு சிறப்பிக்க வேண்டுமென்பதும் பழந்தமிழ்க் கவிகள் கற்பித்துத் தந்த முறைகளுள் ளொன்றாகும் என்ப தினா லேற்படுகின்ற தாதலின் கம்பருடைய நதி வருணனைக் குமிப்பழந் தமிழ்க் கவிகளே வழி காட்டுபவர் என்பது சொல்லாமலே அமையும். அக் காவிய இலக்கணங் கருதியே இப்பகுதியை இவரியற்றுகின்றனர் என்போ மாயினும் மற்றைக் கவிகளிடத்திற் கிடைத்தற் கரியவும் உயரியவுமான பல புதிய பொருள்களை இவாதாற்றுப் படலம் வெளியிடுகின்ற தென்பதை நன் குணரலாம் கம்பரோ டொப்பிட்டுக் காண்பதற்கு அப்பழந்தமிழ் கவிகள் மொழிவனவற்றுள்ளுஞ் சில இங்கு காட்டப் பெறுகின்றன.

நிறைகடன் முகந்துராய் நிறைந்துநீர் துளும்புந்தம்
பொறைதவிர் பசைவிடப் பொழிந்தன்று வான
நிலமறை வதுபோர் மலிர்புன றலைத்தலைசி
மலைய ... ...

மேகம் நிறைந்த கடல்நீரை முகந்து ஒன்றோடொன்று உராய்ந்து அதனால் தளும்புகின்ற தண்ணீரின் பாரத்தை ஒழித்து இளைப்பாறுவதற்காக நிலத் தின்மேல் நீர்வெள்ளம் எங்கும் பரவும்படி மழை பொழிந்தது. எனவும்,

" திரையிரும் பனிப்பௌவஞ் செவ்விதா வறமுகந்
துறவுரு முடன்றார்ப்ப வூர்பெறை கொள்ளாது
கரையுடை குளனெக் கழன்றுவாள் வயிறழியு
வரைவரை தொடுத்த வயங்கு வெள்ளருவி."

அலையுடைய குளிர்ந்த கடலை வற்றுமாறு முகந்து இடிமுழக்கத்தோடு தன் மேல் ஏற்றின பாரத்தைப் பொறுக்கமாட்டாமல் கரையுடைந்த குளத்துநீர் வெளிப்படுவது போல நீர்ப் பொறையை வெளிப்படுத்தி மேகம் மழை பொழியு மதனால் பலைச் சிகரந் தொறுந் தொடுத்த அருவி. எனவும்,

" கடல்குறை படுத்தநீர் கல்குறை படவெறிந்
துடலே றுருமின மார்ப்ப மலைமாலை
முற்றுபு முற்றுபு பெய்துசூன் முதிர்முகில்
பொருதிகல் புலிபோழ்ந்த பூநுத லெழிலியானைக்
குருதிக்கோட் டழிகறை தெளிபெறக் கழீ இயன்று
காலைக் கடல்படிந்து காய்கதிரோன் போயவழி
மாலை மலைமணந்து மண்டுயின்ற கங்குலான்
வானாற்று மழைதலைஇ மானாற்று மலர்நாற்றத்
தேனாற்று மலர்நாற்றஞ் செறுவெயி லுறுகால
கானாற்றுங் கார்நாற்றங் கொம்புதீர்த்த கனிநாற்றங்
தானாற்றங் கலந்துடன் றழீ இவந்து தரூஉம் வையை "

சூல்முதிர்ந்த மேகம் மலையின் வரிசையைச் சூழ்ந்து அவற்றின் கல்லெல் லாம் துணி படும்படி நீர்த்தாரைகளை எறிந்து, இடிமுழங்க மழைபெய்து கடலிடங் கொண்ட நீராலே தன்னோடு பகை கொள்ளுகின்ற புலியை குத்திப் போழ்ந்த யானையின் இரத்தம் படிந்த தந்தங்களினின்றும் அவ்

விரத்தக் கறையொழியக் கழுவிற்று. காலைப் பொழுதின்கண், கடலை முகந்து, மாலைப் பொழுதில் இரவியோகிய திசையின் மலையைச் சேர்ந்து, இரவிலே மேகம் மழை பொழிவதனால் வருகின்ற வையைநதி மரங்கள் தரும் மலர் நாற்றமும், செறு வெயிலையும் மிகுந்த காற்றையுமுடைய காடுகள் தருகின்ற கார் நாற்றமும், கரக்கினைக ளுதிர்த்த கனிகளின் நாற்ற ஆகிய இந்நாற்றங்களை உடன்கலந்து கொண்டுவந்து பிறருக்குக் கொடா நின்றது. எனவு மிவ்வாறே ஆசிரியனல்லந்துவனார் வையையை வருணிக்கப் புகுகின்றனர். இவரை யொத்த மற்றைக் கவிகளு மிவ்வாறே யாற்று வருணனைக்குத் தோற்றுவாய் மழையேயாக மொழிகின்றனர்.

கம்பரும் ஆற்றுப்படலமும்.

மேற்கூறிப் போந்த பண்டைக் கவிகளொப்பக் கம்பநாடாரும் நதியின் சிறப்புக் கூறுவதற்கு முன்பு மழையின் பெருமையை வருணிப்பாராயினும் அப்பண்டைக் கவிகளினு மொருபடி மேலாகவே செல்லுகின்றனர் என்பதை யுங் காணலாம்,

> " பூச லம்பு நெறியின் புறஞ்செலாக்
> கோச லம்புனை யாற்றணி கூறுவாம் "

என்று யாற்றணியை நுதலிப்புகுமிடத்து மடவார் கற்பினிற்றிறம்பாத கோசல மென்று கம்பர் குறிப்பிடுகின்றனர். இவ்வாறு குறிப்பிடுவதனையும் அடுத்தபடியே வருகின்ற மழையின் சிறப்பையும் நோக்க அம்மழை தானும் நல்லியலார் கற்புன் வழியே நல்கு மென்பதன்றே குறிக்கப்பெறுகின்றது. " மாதரார் கற்பின் நின்றன காலமாரியே " என்பதும் இங்கு நினைக்கத்தக்க தாகும்.

இம்மழையின் சிறப்புத்தான் தன்மை நவிற்சியேயாகி இனிமையே பயப்பதானாலும் சரயுநதி ஒன்றினுக்கே காரணமாகாமல் நதிகள் அனைத்தி னுக்குங் காரணமாகி நிற்பதாயினும் பெரிதும் பயனளிப்பதாகின்றது. கைமாறுவேண்டா கொடைத்திறம் அமைந்த இம்மேகத்தின் பெருமை இயம் புந்தரத்தன்று. அதனாலன்றோ தமிழ் மறையும்,

> " தானந் தவமிரண்டுந் தங்கா வியனுலகம்
> வானம் வழங்கா தெனின்."

என்று பலவாறுகப் புகழ்கின்றது. உண்மைப்புகழுக் குறைவிடமாகி இயற்கை யமைப்பிலுஞ் சிறந்து விளங்கும் இவ்வான் சிறப்பைக் கம்பர் எவ்விதம் மறந்து செல்லுவார்?

மழைச் சிறப்பு.

இனி நல்லிசைப் புலவராய நமது கம்பநாடார் படைத்துத் தந்த மழை யினதியல்பையும் ஒரு சிறிதாராய்வாம். திருநீறணிந்த கண்ணுதற் கடவு ளொப்ப வெண்ணிறத்தவாகிச் சென்ற மேகம் கடல்நீரை முகந்துகொண்டு கார்நிறமும் படைத்து மார்பினிலங்கும் மலர்மகளையுடைய கார்முகில் வண்ண னைப்போல மின்னித் தோன்றும். அது வருமாறு,

" நீற ணிந்த கடவு ணிறத்தவான்
ஆற ணிந்துசென் றார்கலி மேய்ந்தகிற்
சேற ணிந்த முலைத்திரு மங்கைதன்
வீற ணிந்தவன் மேனியின் மீண்டவே " கம். ஆ. 1.

(விபூதியணிந்து வெளுத்துத்தோன்றும் பரமசிவனையொத்த வெண்ணிறத்தை யுடைய மேகங்கள் தாம் செல்லும் வானவழியை அலங்கரித்துச் சென்று கடல் நீரைப்பருகி அகிற்குழம்பணிந்த தனங்களையுடைய திருமகளை மார்பி லணிந்த திருமாலைப்போல் மின்னித் தோன்றின.) என்பதாம்.

இக்கம்பர் படைத்துக்கொண்ட மேகங்கள நீரின்றி வெண்மை நிறத் தோடு சென்று கடல்நீர் யொண்டு கருநிறம் படைத்து மின்னித்தோன்றும் பேசுத்தின் இயல்பு ஒன்றுமே உணர்த்துவதா யொழியாமல் நமக்கறிவுறுத் தும் உண்மைகளும் பலவுள. இவ்வுலகிற் சிலர் மாலே பெரியனென்பர். மற்றுஞ் சிலர் சிவனே சிறந்தோன் என்பர். இத்தகைய உறுதிகொண் டொழுகி உய்ந்துபோவாரொழிக, அது செய்யாது வீணே வாதாடி நாத் தழும்பேறித் திரியும் மாந்தர் பலர். அவரை நோக்கி, மால்கொண்ட மாந்தர் காள்! நீர் வேண்டிச்சென்ற மேகமே நீர்கொண்டு வேற்றுமை தோன்ற மீண்டுவந்தேயன்றிச் சென்றதும் திரும்பியது வாயமேகம் ஒன்றேயன்றோ? நாடக மேடையிலொருவன் பல்வேறு வேடந்தரித்து அவ்வவ்வேடத்திற் கேற்றபடி நடிப்பினும் அவ்வேடங்களெல்லாம் பூண்டவன் ஒருவனேயன்றோ! மாலுஞ் சிவனுமித்தகையினரேயாக ஒருவரைப் புகழ்வதும் மற்றவரை இகழ் வதும் மதியற்ற செயலேயாகும். செய்தொழிலுக்கேற்பப் பல்வேறு வடிவங் கொண்ட பரம்பொருள் ஒருவனே என்றுணர்வீர்! என்ற வுபதேசமிங்கு தொனிப்பொருளா யமைந்துள்ளது. இவ்வமைப்பிற் குதவிபுரிவது இவ ரெடுத்துக்கொண்ட உவமைப் பொருள்களேயாயினும் ஆழ்ந்து நோக்கு வார்க்கே அது விளங்கத் தோன்றும். அன்றியும்,

" ज्ञानमिच्छेन्महेश्वरात् "

என்றபடி உண்மை யறிவிற் குறைவிடமாகி உயிர்களுக் குண்மை யறிவினை நல்கி உய்விக்கும் உத்தமன் என்பது தோன்ற "நீறணிந்த கடவுள்" என்ற னர். அவ்வுத்தமனுஞ் சத்தியொடு கலந்து நின்றே உலக மளித்தல் கூடும் என்பது தோன்ற "அகிற் சேறணிந்த முலைமங்கை தன் வீறணிந்தவன்" என்றனர். இம்முறையிலேயே ஆராய்ந்து சென்றால் அளவிறந்த வுண்மை களும் அறியக் கிடக்கின்றன.

இனி அம்மேகங்கள், சூரியனால் வெப்பமடைந்த மலையாகிய மாமனுக்கு வெப்பந் தணிக்க வெழுந்த கடலாம் மருமகனாகியதையுங் காணலாம்.

" பம்பி மேகம் பரந்தது பானுவால்
நம்பன் மாதுலன் வெம்மையை நண்ணினன்
அம்பி னாட்டுது மென்றகன் குன்றின்மேல்
இம்பர் வாரி யெழுந்தது போன்றதே " கம். ஆ. 2.

மேகம் எழுந்து இமயமலையிற் படிந்த தன்மை, சிறந்த தனது மாமன் சூரிய னால் வெப்பமடைந்தான். ஆதலால் அவ்வெப்பந் தணிய நீராட்டுவோம்

என்று கருதி இவ்வுலகத்துள்ள கடல் பார்த்த இமயமலையின்மீது எழுந்ததைப் போன்றது. பொதுவாக நதிகளெல்லாம் மலையிற்றோன்றி முறையே நாட்டிற் பாய்ந்து கடலிற் கலத்தல் பற்றி வடமொழியாளர் கடலுக்கு ஸரித்பதி என்று பெயர் கூறுவர். இப்பெயர் நதியின் கணவன் என்ற பொருள் தோன்ற நிற்பதனால் மலை மாமனாகவும் கடல் மருமகனாகவும் கற்பிக்கப் பெறுகின்றன. இக்கற்பனைதான் மனதிற் கினிமை பயப்பதோடு மருமகன் மாமனிடத்து அன்பு பாராட்டும் முறைமையையும் அழகிதாக வெடுத்துக் காட்டுகின்றது.

ஈசனைப் போற் சென்றபின் கடல் நீருண்டு காயாம்பு வண்ணனைப்போல் மின்னித் திரும்பிய மேகம் மலைமாமன் வெப்பந் தணிக்க வெழுந்த கடலாம் மருமகனாகியது கண்டோம். இனி உள்ளி உள்ளி உள்ளனவெல்லாம் ஈயும் வள்ளியோரைப் போல வழங்குவதையும் காண்போம்.

“ புள்ளி மால்வரை பொன்னென நோக்கி வான்
வெள்ளி வீழிடை வீழ்த்தெனத் தாரைகள்
உள்ளி யுள்ளவெ லாமுவந் தீயுமவ்
வள்ளி யோரின் வழங்கின மேகமே ” கம். ஆ. 3.

(சிறந்த பெரிய அவ்விமயமலை, பொன்மயமா யிருத்தலைப் பார்த்து வானம் அந்தப் பொன்னைக் கல்லி யெடுக்கும்படி வெள்ளிப் பாறையை அதன்மேல் வீழ்த்ததுபோல நல்லறங்களை நினைந்து தம்மிடத்துள்ள பொருள்களை யெல்லாம் மனமுவந்து கொடுக்கின்ற வள்ளல்களைப் போல மேகம் வெண்ணிறமுள்ள தாரைகளை வழங்கின.) இங்கு காணப்படும் அரிய செய்தி யொன்றுண்டு. மற்றைக் கவிகளிடத்து வள்ளலுக்கு எடுத்துக் காட்டா யமைவது மேகமா யிருக்கக் கம்ப நாடுடைய வள்ளலிடத்து வள்ளியோர் மேகத்திற் கெடுத்துக் காட்டாகின்றனர். தனக்கென் றொன்றும் நிறுத்தி வைத்துக் கொள்ளாத் தகைமையால் மேகமும் வள்ளலும் ஒப்புடையவாவது பற்றி மற்றைக் கவிகள் மேகத்தை வள்ளலுக் குவமையாக எடுத்துக் காட்டுவது வழக்கம். இவ்விடத்தில் அவ்வழக்கம் மாறி உபமானப் பொருள் உபமேயமாகவும் உபமேயப் பொருள் உபமானமாகவும் அமைந்திருக்கின்றன. இதனை விபரீத வுவமை யெனவுங் கூறுவர். உவமையணியில் உபமானப் பொருள் சிறந்திருக்கவேண்டு மென்பது உட்கருத்தாகும். அக்கருத்து மாறுபடுகின்ற விடத்திலேயே விபரீத வுவமை எழுகின்றது. இத்தன்மையினை அழகுபெறப் புனைவதற்குக் கம்பனை யொத்த கவிகளே வேண்டும். மாவலியுந் ததீசியும் பாரியுஞ் சிபியும்போலத் தன்னுடல்களையும் வழங்கப் பின் வாங்காத வள்ளியோர் மேகத்தினுஞ் சிறப்புடையரன்றோ! அத்தகைய வள்ளல்களினுஞ் சிறக்க வழங்குகின்றது நங் கம்பநாடருடைய மேகம். இதனால், ஈவோர தியல்பும் ஈகையின் தன்மையும் இத்தன்மைய தென நமக்கறிவுறுத்தியதாயிற்று.

மழை நீர் பெருகிச் சரயுவெனப் பெயர் புனைவது

இனி இம்மழை தந்த நீத்தம் எத்தன்மையதெனக் காண்போம். * அது தான் நல்லறிவு பெற்றொழுகும் நான்மறையாளர்க் களித்த நற்றானத் தின்

* கம் - ஆற்று - செய்யுள் 4.

பயனெனத் தழைக்கின்றது. அவ்வித தழைக்கின்ற அந்நீர்ப் பெருக்கு ஈவதே பயனெனக் கொண்டு ஈத்துவக்கும் வள்ளல்கள் கைம்மாறு கருதி வணிகராகாரேனும் ஏற்போரது குளத்தளவே ஈகை சிறக்குமென்பதை வற்புறுத்துகின்றது.

பிறகு அவ்வரையினின்றும் வெளி வருகின்ற நீர்ப் பெருக்கு * கைப்பொருளைக் கவரும் வரையிலிதம் புரிவார் போற் காட்டி அப்பொருளைக் கவர்ந்ததற்பின் அச்செல்வரிடத்து நில்லாது விலகிச் செல்லும் விலைமாதரை யொப்ப, மலையினதாகமும் தாளுந் தழுவி மலையினுள்ள வெல்லாங் கவர்ந்து கொண்டோடுகின்றது. இச்செயலாற் செல்வச் செருக்குந் தீயொழுக்கமுங் கொண்டார்க்கு வரும் ஏதமீதெனவுந் தெரித்ததாயிற்று.

மற்றுந் நீத்தந்தான் † பொன்னும் மணியும் முதலாய பொருள்களைக் கொண்டு ஊர்தொறும் விலைகூறித் திரியும் வணிகரைப் போலவும் ஓடித் திரிகின்றது. இதனால் வேண்டியவர் விருப்பமற வேண்டிய வெல்லாம் விரும்பி யளிக்கும் விதமும் உண்டென வுணர்த்தியதாயிற்று.

‡ பூவுந் தாதுவும் தேனுஞ் செம்பெனும் ஆனை மதமுங் கலந்து வான வில்லை மணத் தோற்றுவதாகி என்றும் மாறா மழைக்குறியாய் நீர்வளத்தின் நிறைவையுங் குறித்து நிற்கின்றது.

§ மலையெடுத்து மரம் பறித்து அணையிடச் சென்ற வானரப் படையையும் போலச் செல்லும் அந்நீத்தம், தீமையொழித் துலகமளிக்கும் இரவிகுல மன்னவருக் கெவ்வகையிலுந் துணை நின்று உலகு புரப்பதே தனதியல்பென வெளியிடுகின்றது.

|| தெளி வின்மையொடு தேக்கெறிந்து வருதலிற்கட் குடியரும் ஆகி, இராகவனுக்குத் துணைபுரியச் சென்றது வானரப்படையே யெனினும் வெற்றி தமதே என்று சாற்றுவதுபோற் காண்கின்றது.

¶ புணரியொடு பொரவெழுந்த தொப்ப இரைத்து ஆர்த்துச் சென்று இராகவனுக் கெவ்வகையிலும் உதவி புரியக் கடமைப்பட் டிருக்கு மியல்பைச் சமுத்திர வரசனுக் கெச்சரிக்கை செய்வது போற்றோன்றுகின்றது.

$ இவ்விதமே பெருகி வந்த அம்மழைப் பெருக்கு, சரயுவெனப் பெயர் படைத்துச் சூரியகுலத் தரச ரொத்த நல்லொழுக்கமும் பூண்டு அன்னையே யென்னும்படி மன்னுயிர் புரப்பதுங் காணத் தெய்வநதியே இந்நதியென மதிக்கச் செய்கின்றது.

(*To be continued*)

---

* கம் - ஆ - செ - 5. † கம் - ஆ - செ - 6.
‡ கம் - ஆ - செ - 7. § கம் - ஆ - செ - 8.
|| கம் - ஆ - செ - 9. ¶ கம் - ஆ - செ - 10.
$ கம் - அ - செ - 11.

VENGADAM IN TAMIL LITERATURE.

S. SRINIVASA AYYAR, B.A., L.T., M.R.A.S.,

Sri Mahant's High School, Vellore.

The shrine of Lord Sri Venkateswara on the Tirumalai Hills is generally known as Vengadam or Tiruvengadam (Tiru=beautiful) and the Lord Sri Venkateswara as 'Vengadathān' or 'Tiruvengadathān'. From the earliest days of Tamil Literature up to the present day Vengadam and its Lord occupy a prominent place in Tamil literary works and His praises are sung. Further, the Tirupati Hills formed a land-mark in the topography of South India and are mentioned as the northern boundary of the Tamil country, the place where the two great civilizations of India met. It is proposed to place before the readers here the references to Vengadam and its Lord in Tamil Literature from its earliest days to 1200 A.D., the period covering the whole of the golden era of Tamil Literature. It may be mentioned that the list is not exhaustive.

Academic Period.

Tolkāppiam, the earliest complete Tamil work extant, whose date is considered by scholars to be anterior to Pāṇini, the Sanskrit grammarian, gives the boundaries of the Tamil-Nāḍu as

வடவேங்கடந் தென்குமரி யாயிடைத்
தமிழ் கூறு நல்லுலகம்.

[The good land of the Tamil language which lies between the northern Vengadam and the Southern Kumari (Cape Comorin).]

Classic Period.

In the classic period of Tamil Literature when the Sangam works like Pathupāṭṭu and Puranānūṛu and the great epics like Śilappathikāram and Maṇimegalai were composed we find mention of Vengadam in the epic Silappathikāram. This work is generally attributed to second century A.D., and is considered slightly posterior to Sangam works. The late Dewan Bahadur Swamikannu Pillai concludes from chronological evidence that this epic should have been composed in the eighth century A.D. Be that as it may, we find the Tirupati Hills distinctly called as 'நெடியோன்குன்றம்' (Vishnu's Hill) in this epic and its Lord is sung thus :—

வீங்குநீ ரருவி வேங்கட மென்னு
மோங்குயர் மலையத் துச்சி மீமிசை
விரிகதிர் ஞாயிறுந் திங்களும் விளங்கி
யிருமருங் கோங்கிய விடைநிலைத் தானத்து
மின்னுக்கோடி யுடுத்து விளங்குவிற் பூண்டு
நன்னிற மேக நின்றது போலப்
பகையணங் காழியும் பால்வெண் சங்கமுந்
தகைபெறு தாமரைக் கையி னேந்தி
நலங்கிள ரார மார்பிற் பூண்டு
பொலம்பூ வாடையிற் பொலிந்து தோன்றிய
செங்க ணெடியோ னின்ற வண்ணமும்.

Śilappathikāram, Kādukānkāthai, 41-51.

[On the summit of the Vengadam decked with torrents on either side and radiant with the effulgent rays, as it were, of the sun and the moon, Lord Vishnu (நெடியோன்) of lotus eyes is in a standing posture adorned with brilliant cloth of gold round his loins and a beautiful garland on His breast bearing in His lotus-like palms, His invincible discus and milk-white conch. He is like a black cloud with lightning and rain-bow.]

Srīrangam, Tirupati and Tirumālkunram are the three great shrines described in this book and Vengadam has been given more space than the other two.

HYMNAL PERIOD.

From the classic period we pass into the Hymnal period of Tamil Literature when hymns like Nālāyira Prabandham and Thevāram were sung by the Vaishnavite Alwars and Saivite Nāyanmars. Vengadam and its Lord find numerous references in the work of Nālāyira Prabandham which is a collection of four thousand hymns sung by the famous twelve Vaishnavite Alwars of South India in praise of Vishnu and His Avatars. Of the twelve Alwars only two Mathura-kavi and Tondaradipodi have not sung of Tirupati. We will examine the hymns of the remaining ten Alwars in their reference to Venkadam and its Lord.

Poigai Alwar, Pūdattu Alwar and Peyalwar, are the three Alwars who were born in Tondai Nadu, the country adjacent to Tirupati including the present districts of North Arcot and Chingleput, and are believed to have been contemporaneous. Their dates cannot be fixed with any degree of accuracy but considering that they are called 'முதலாழ்வார்கள்', the first Alwars, and from internal evidence of their hymns, we will not be far from historical truth if we put them to about seventh century A.D. Each of these Alwars

has contributed one hundred stanzas to the Nālāyira Prabandham and Poigai Alwar mentions Vengadam in nine out of his one hundred stanzas. Vengadam is considered to be one of the four great shrines by this Alwar, the other three being Viṇṇagaram, Vehka and Koval. According to this Alwar it is Vengadam that enlightens the gods, it is Vengadam that learned brahmins worship and its Lord is the Lord of the four Vedas.

Pūthattu Alwar has eight stanzas on Vengadam in his century of verses in the Nālāyira Prabandham. This Alwar says that Vengadam is the highest object to be desired and the Lord of Vengadam is the Lord of the Vedas, the God of gods.

Peyalwar's contributions of Vengadam are as many as fifteen stanzas and the word 'Tirumalai' is used for the first time by this Alwar in his stanzas 63 and 75. It would be interesting to note that this Alwar has sung in the place that the God on the Vengadam had the appearance of both Siva and Vishnu :—

தாழ்சடையும் நீள்முடியும் ஒண்மழுவும் சக்கரமும்
சூழரவும் பொன்னாணும் தோன்றுமால்—சூழும்
திரண்டருவிபாயும் திருமலைமே லெந்தைக்கு
இரண்டுருவுமொன்றா யிசைந்து.

(*Peyalwar*, *Iyarpāh*, 63).

[On Tirumalai full of flowing streams, my Lord has combined in Him two forms, as He appears to possess broad matted hair and long tuft, bright mazhuvu (red-hot iron axe) and discus, and is adorned with encircling serpent and golden thread.]

This Alwar says that the sanctity of Vengadam is equal to if not more than that of 'Vaikuntha' and Pārkaḍal (Ocean of Milk). Lord of Vengadam is described as the Supreme Lord thus :—

இறையாய் நிலனாகி எண்திசையும் தானாய்
மறையாய் மறைப்பொருளாய் வானாய்—பிறைவாய்ந்த
வெள்ளத்தருவி விளங்கொலிநீர் வேங்கடத்தான்
உள்ளத்தி னுள்ளே உளன்.

(*Peyalwar*, *Iyarpah* 39.)

[Vengadathān who lives on the Hill where a number of streams of sparkling water flow in a meandering course as the first phase of the moon is the Lord, He is the universe, He is the eight cardinal points, He is the four Vedas and their essence, He is the being that is seated in the heart of all beings.]

Thirumalisai Alwar who can be safely placed chronologically immediately after these Alwars has sung Lord Venkateswara in

both his poems Tiruchanda Viruttam and Nānmugan Tiruvandādi. The high veneration in which Vengadam was held in those days can be learnt from the following hymn:—

வேங்கடமே விண்ணோர் தொழுவதும் மெய்ம்மையால்
வேங்கடமே மெய்வினை நோய்தீர்ப்பதுவும்—வேங்கடமே
தானவரை வீழத் தன்னாழிப் படைதொட்டு
வானவரைக் காப்பான் மலை.

(*Nānmugan Tiruvandādi*, 48)

[It is Vengadam that Devas worship. In truth it is Vengadam that frees us from all sins and diseases. Vengadam is the mountain of our Lord who has defeated the Dānavas with his discus and saved the Devas.]

Tiruppānālwar who was born of an outcaste Panar family, only one of the twelve Vaishnavite saints beyond the pale of the four castes, has not forgotten to sing our Lord though he has contributed only a hymn of ten stanzas (அமலனாதி பிரான்) to the Nālāyiraprabandham. Vengadam and Srirangam are the only two shrines celebrated by this Alwar in his hymns.

Tirumangai Alwar, one of the most learned of the alwars, is one who has contributed the greatest number of stanzas 1361, to the Nālāyiram. He has as many as 64 stanzas in honour of Vengadam and its Lord. He has recorded the military achievements of Nandivarman Pallavamalla in his hymns. Dr. Fleet assigns Nandivarman-Pallavamalla to the period 715-765 A. D.. Therefore, Tirumangai Alwar must have flourished in the middle of the eighth century A.D. This Alwar's hymn headed 'தாயே தந்தை யென்றும்' expresses the highest philosophical truth and in this the Lord is requested in all earnestness to save the Alwar from this worldly bondage. To quote only the first stanza :—

தாயே தந்தையென்றும் தாரமே கிளைமக்களென்றும்
நோயே பட்டொழிந்தேன் நுன்னைக்காண்பதோ ராசையினால்
வேயேய் பூம்பொழில்சூழ் விரையார் திருவேங்கடவா !
நாயேன் வந்துஅடைந்தேன் நல்கிஆளென்னைக் கொண்டருளே.

[Till now I was fed up with the thoughts of my mother, father, wife, children and relatives. Oh! Lord of Vengadam, covered with beautiful gardens full of flowers, I have come to you being animated with the desire of seeing you. Pray, accept me and shower divine grace on me.]

Kulasekara Alwar, the royal saint, has contributed 105 stanzas to the Nālāyiram of which eleven are on Tiruvengadam. Mr.

M. Srinivasa Aiyyangar in his Tamil Studies is of opinion that this Aḷwar must have lived between 780 and 890 A.D. His poem on Vengadam headed 'ஊனேறு' is exceedingly pathetic and of a very high literary merit. Here the Alwar expresses his desire to be born on Tirupati Hills as a bird or a beast, a fish or a tree, or be a stream or stone, a post or a statue in preference to all earthly riches and kingdoms. Lord Vengadavan is venerated as one who could free human beings from all sins; to be at least a step on the sacred hills is devoutly prayed for thus :—

செடியாய வல்வினைகள் தீர்க்கும் திருமாலே
நெடியானே ! வேங்கடவா ! நின்கோயிலின் வாசல்
அடியாரும் வானவரும் அரம்பையரும் கிடந்தியங்கும்
படியாய்க் கிடந்து உன்பவளவாய் காண்பேனே.

[Oh! Tirumal who is capable of freeing me from all sins, Universal Lord, Lord of Vengadam! I would like to be feasting at the sight of your coral-like lips even if I could get the form of a stone-step in front of your temple at whose doors your devotees, gods and celestial nymphs crowd to worship you.]

Periyālwar, a native of Sri Villiputtur, in the extreme south of the peninsula has celebrated sixteen Vaishnavite shrines in his contribution of 473 stanzas to the Nālāyira Prabandham and Vengadam is one of the shrines. The age of this Alwar is not definitely known but from the style of his poems and the use of a large number of Sanskrit words we can take him to be later in time than Tirumangai Alwar. Lord of Vengadam is the truth of the Vedas and by Him this Alwar has been freed from all sins and has attained the Supreme Bliss.*

Āndāl. the only lady Vaishnavite saint, who is reputed to be the daughter of Periyalwar, has sixteen stanzas on Vengadam in her total contribution of 173 stanzas to the 4000. Her poem on Vengadam

---

* மச்சோடு மாளிகையேறி மாதர்கள் தம்மிடம் புக்கு
கச்சொடு பட்டைக்கிழித்து காம்பு துகிலவைகீறி
நிச்சலும் தீமைகள் செய்வாய் நீள் திருவேங்கடத் தெந்தாய்
பச்சைத் தமனகத்தோடு பாதிரிப்பூச் சூட்ட வாராய்.

சென்னி யோங்கு தண்திருவேங்கட முடையாய் உலகு
தன்னை வாழநின்றநம்பீ தாமோதரா சதிரா
என்னையும் என்னுடைமையையும் உன்சக்கரப்பொறி யொற்றிக்கொண்டு
நின்னருளே புரிந்திருந்தே னினி யென் திருக்குறிப்பே. [Ed.

headed 'விண்ணீல மேலாப்பு '* is in the form of an address to the cloud asking it to be her messenger to convey to the Lord of Vengadam her deep love and reverence for Him and her request to have her wedded to Him. Here is a reminiscence of Kalidasa's Meghaduta.

Nammalwār, another saint of Pandiya Nadu, whose contributions to the Nālāyiram are copious and are next only to those of Tirumangai Alwar has sung the praises of Vengadam and its Lord in as many as fifty-four stanzas. According to the orthodox tradition this Alwar flourished in the beginning of Kaliyuga (3102 B.C.). But Mr. M. Srinivasa Iyengar concludes in a scholarly analysis in his Tamil Studies that this Alwar should have flourished in the first half of the tenth century A.D. The Lord of Vengada is described as 'ஆதி மூர்த்தி' (Supreme Lord) and the hill as one that will give Moksha. It is also significant that it is only this Alwar who addresses the Lord of Vengadam as the Lord of Alarmelmangai (அலர்மேல்மங்கை யுறைமார்பா)† Srinivasa. Probably the temple at Chirutanoor, near Tirupati, attained prominence somewhere about this period.

Epic Period.

From the hymnal age we enter the epic period of Tamil literature. The outstanding work of this period is Kamba Ramayanam. According to orthodox tradition Kamba Ramayanam was completed in the year 885 A.D. (Salivahana Saka 807). But there is a good deal of literary evidence to show that Kambanaṭṭālwar was a con-

---

விண்ணீல மேலாப்பு விரித்தாப்போல் மேகங்கள்
தெண்ணீர்பாய் வேங்கடத்தின் திருமாலும் புகுந்தானே
கண்ணீர்கள் முலைக்குவட்டில் துளிசோரச் சோர்வேனை
பெண்ணீர்மை யீடழிக்கும் இதுதமக்கோர் பெருமையே.

செங்கண்மா கடல் கடைந்தார் தண்முகில்கள் வேங்கடத்து
செங்கண்மால் சேவடிக்கீழ் அடிவீழ்ச்சி விண்ணப்பம்
கொங்கைமேல் குங்குமத்தின் குழம்பழியப் புகுந்து ஒருநாள்
தங்குமே லென்னாவி தங்குமென் றுரையீரே.

† உலகமுண்ட பெருவாயா உலப்பில்கீர்த்தி யம்மானே
நிலவும்சுடர்சூழ் ஒளிமூர்த்தி நெடியாயடியே னாருயிரே
திலதமுல குக்காய்நின்ற திருவேங்கடத் தெம்பெருமானே
குலதொல்லடியே னுன்பாதம் கூடுமாறு கூறாயே.

அகலகில்லே னிறையுமென்று அலர்மேல் மங்கையுறைமார்பா
நிகரில்புகழா யுலகம் மூன்றுடையாய் என்னையாள்வானே
நிகரிலமரர் முனிக்கணங்கள் விரும்பும் திருவேங்கடத்தானே
புகலொன்றில்லா வடியேன் உன்னடிக்கீ ழமர்ந்து புகுந்தேனே. [Ed.

temporary of the Chola king, Kulotunga II and of Pratāparudra I of Warangal. From epigraphic evidence the date of these kings is fixed in the twelfth century A.D. Hence, present-day scholars consider that Kamba Ramayanam also would have been composed in the twelfth century A. D. Vengadam and its sanctity are described in Kamba Ramayanam, Kishkindhā Kandham, 'Nadavitta Padalam,' stanzas 26, 27 and 28 thus:—

வடசொற்குந் தென்சொற்கும் வரம்பாகு நான்மறையு மற்றைநூலும்
இடைசொற்ற பொருட்கெல்லா மெல்லையதாய் நல்லறத்துக் கீறாய்வேறு
புடைசுற்றுந் துணையின்றிப் புகழ்பொதிந்த மெய்யே போற்பூத்துநின்ற
உடைசுற்றுந் தண்சாரலோங்கிய வேங்கிடத்திற் சென்றுறுதிர் மாதோ.

இருவினையு மிடைவிடா வெவ்வினையு மியற்றாதே யிமையோரேத்தும்
திருவினையு மிடுபதந்தேர் சிறுமையையு முறையொப்பத் தெளிந்துநோக்கிக்
கருவினையதிப் பிறவிக்கென் றுணர்ந்ததங் கதுகளையுங் கடையின்ஞானத்
தருவினையின் பெரும்பகைஞ ராண்டுளா ரீண்டிருந்துமடி வணங்கற்பாலர்.

சூதகற்றுந் திருமறையோர் துறையாடு நிறையாறுஞ் சுருதித்தொன்னூல்
மாதவத்தோ ருறைவிடனு மழையுறங்கு மணித்தடனும் வானமாதர்
கீதமொத்த கின்னரங்களின் புவருடு தொறுங்கிளக்கு மோதை
போதகத்தின் மழுக்கன்றும் புலிப்பறழு முறங்கிடனும் பொருந்திற்றம்மா.

[Commanding his armies under different leaders to proceed in different directions in search of Sītā, Sugrīva says to Hanuman "You will reach the cool Vengada Hill which is over grown with forests full of bee-hives, which limits the boundary between the northern and the southern language, which contains the Truth enshrined in the Four Vedas and all the Sastras, which is the abode of all good deeds and which stands out as the eternal SATYA. We have to worship the holy men that are on the Vengada hills even from here, holy men who do good deeds without any idea of reward, who have freed themselves from all KARMA both good and bad, who look on riches and poverty alike and who have attained the highest bliss. The sacred Vengada Hill contains many rivers where a number of true brahmins bathe and many Asramas where live a number of holy men of great *tapas* and of deep knowledge of the Vedas and hoary Sastras; cloud-topped slopes of the hill abound in precious stones and on this hill all animals, naturally inimical, sleep together forgetting their feuds, lured to sleep by the sweet music of *Kinnara Vādya** of the fair celestial maidens."]

---

* *Kinnari* is a kind of lute (वीणा). [Ed.

It may be mentioned that in the corresponding place in the Ramayana of Valmiki, Venkatachala does not find any reference at all.

It is hoped the foregoing extracts from the Tamil classics will give a general idea of the nature of the Deity on the Vengadam Hills and the hoary sanctity attached to them. Readers may gather that veneration has been bestowed, not undeservedly, on the hill and its Lord from the dawn of History.

REVIEW.

Tiruvengadattan-divya-prabandham. Edited by M. R. Ry., S. Srinivasa Aiyer, B.A.,L.T. Assistant, S. M. D. H. High School, Vellore. *Pages 44. Price Annas Four.*

This is a collection of devotional verses sung by various Ālwars in Tamil in praise of LORD VENKATESWARA of Tirumalai. The compiler has added an introdnction in Tamil and a glossary of difficult words. The author has culled out from various ancient works, choice passages referring to the Hill Venkata and its Lord. The Ālwars are holy sages who devoted themselves entirely to the service of Vishnu. Their songs in praise of various places of Vishnu in South India furnish examples for exquisite and natural poetry in Tamil and materials for the construction of temple history in South India. The songs collected in this little book are really very fine as regards imagery and for devotional pathos. Fifty-three verses of Nammālwar and sixty-six of Tirumangayālvar are among the selections the largest. The elegant verses of Āndal from Nāchiyar-tirumozhi convey grand ideas expressed in Upanishads in a simple garb of love (*śringāra*). If an English translation has accompanied the text the grandeur of the Tamil devotional songs would certainly have created interest in scholars otber than the Tamils.

காளமேகப் புலவர்

(Balakavi - C. V. Subramaniam.)

பல்வளமு மல்கி யோங்குமிப் பரதக் கண்டத்தின் கண் நாமகட்கும் பூமகட்கு முறைவிடமான தமிழ் நாட்டிலே அஞ்சா நெஞ்சமும் ஆண்மையும் படைத்துப் புலவர் திலகமெனப் பண்டிதராலும் பாமரராலும் போற்றப் பெற்று, ஆசு, வித்தாரம் முதலிய நால்வகைக் கவிகளிலும் வல்லுநரென விளங்கிய காளமேகப் புலவர் எக்காலத்தவரென்று துணிதற் கூடாமையே யெனினும், அநேக நூற்றாண்டுகளுக்கு முந்தியவரென்றும் "நாராயணனை நாராயண னென்றே கம்பன் ஓராமற் சொன்ன வுறுதியால்" என்று பாடி யிருத்தலால் கம்பர் காலத்துக்கு அதாவது கி. பி. 10-வது நூற்றாண்டிற்குப் பிற்பட்டவரென்றுஞ் சான்றோரால் துணிதற் பாலது.

இவர், திருக்குடந்தை யென்னுந் திருப்பதியில், வடமப் பிராமண மரபிற் றோன்றியவர்; இளமையிற் கல்வியின தருமை சிறிது முணராது, வீணே காலத்தைக் கழித்தவரே யெனினும், இவருடைய வாழ்க்கையும், கவிதா சாமர்த்தியமுஞ் சாலவும் வியக்கத் தக்கதே.

தக்க வயது வந்தபின், தன் வாழ்க்கைக் குரிய தொழிலைக் கருதினவ ராய் ஸ்ரீரங்கஞ் சென்று, ஆங்குத் தமதடியார்களை யாட்கொள்ள யோக நித் திரை செய்து வரும் ஸ்ரீரங்கநாதப் பெருமானது திருக்கோயில் சுயம்பாகி யாகிப் பரிசாரகஞ் செய்து வந்தனர். திருவானைக்காவிலுள்ள சம்புகேசுரப் பெருமான் கோயில் தாசி மோகனாங்கி என்பாள், ஆடல் பாடல்களிலும் அழகிலும் மேம்பட்டிருத்தலைக் கண்டு, அவளது மோக வலையிற் சிக்கி, எங்ஙனமேனு மவளை யடைய ஏக்கங் கொண்டவனாய், தனக் கவளிணங்கும் பொருட்டு, பெருமாள் பிரஸாத முதலானவைகளைத் தினந்தோறும் கொண்டு போய்க் கொடுத்து அவளோடு சம்பந்தமுற் றிருந்தனன்.

"க்ருதம் ஸத்யம் தபச்சீலம் விஞ்ஞானம் வித்தமுன்னதம்
இந்தநீ குருதேமூட தபஸ்வீ வனிதா கலே"

என்பதற் கிணங்க, எத்துணைச் சிறந்த கவியே யெனினும் மாதர் வலையில் சிக்குண் டுழல்வது ஊழின் வலியே யன்றோ!

இங்ஙனங் காலங் கழித்து வருமளவில், மார்கழி மாதத்தில் சம்பு கேசுரர் சந்நிதியில், திருவெம்பாவை பாடும் முறை இம்மோகனாங்கிக்கு வந்த பொழுது, "எங்கொங்கை நின்னன்ப ரல்லார் தோள் சேரற்க" என்னுந் தொடரோடு ஒரு பாடல் பாடி, நாண மிகுதியால் தன் தலை குனிந்து கொண் டதை ஆங்குள்ள மற்ற தாசிகள் பார்த்துப் புன்சிரிப்புக் கொண்டு, 'இவள் படிக்கிறது திருவாசகம், இடிக்கிறது சிவன் கோயில்' என்பதற் கிணங்க, வாயினாற் பேசுகிற தொன்றும், நடக்கிற தொன்றுமாய், தன் கொங்கைச் சிவ னடியாருக்கே யுரித்தென்று சொல்லிப் பெருமாள் கோயில் பரிசாரகனுக்கு விற்றா ளன்றே!" என்று ஏளனஞ் செய்யத் தொடங்கினர். அது, இராம சரம் மார்பில் ஊடுருவினாற் போல் ஆறாத்துயரை விளைவிக்க, அன்றிரவு அவ்வைணவன் வருந் தருணத்தில், அவள் தெருக் கதவைச் சாற்றி, உள்ளே வரவொட்டாது தடுத்து, "நான் சிவனடியாரை யன்றி அந்நியரைக் கண்

ணெடுத்தும் பாரேன்" என்றனள். உடனே காளமேகம், "என தன்பே! நின்னைப் பிரியேன்; பிரிந்தா லுயிர் தரியேனாதலின், என்னைப் புறந்தள்ள வுன்னுமிடத்து, நினது வாசலிலேயே என தாவியை மாய்ப்பேன்" என்று சபதங் கூறினன். உடனே பிரம்ம ஹத்திக்குப் பயந்தவளாய் 'நீர் நன்கு என்னை யவ்வாறு காதலிப்பவரே யாயின், உடனே சிவ தீக்ஷை பெற்றுவரின் நான் உம்முடைய காதற் களஞ்சியமாவேன்' என்றனள். "பெண்கள்பாற் வைத்த நேயம் பிழைப்பரோ சிறியோர் பெற்றால்" என்றபடி, அவளுறவைக் கைவிட மாட்டாதவனாய், ஸ்ரீரங்கத்தை விட்டு, சம்புகேசுரம் வந்து சிவதீக்ஷை பெற்று, அகிலாண்டவல்லி கோயிலில் பரிசாரகனாகி யெஞ்சிய காலத்தைக் கழிக்கத் தொடங்கினன்.

ஆங்கு, சிவப் பிராமண னொருவன் பூரண பாண்டித்யத்தை யடைவா னுன்னி, திரிபுர சக்கரம் ஸ்தாபித்து, அதிலந் தேவதைக்குரிய மந்திர பீஜாக்ஷரத்தைப் பிரண வாகம சகிதமாய் வரைந்து உபவாசமிருந்து நெடு நாளாகச் செபித்து வந்தான். அம்பிகை, அவனது பக்திக் கிரங்கி யருள் செய்யுமாறு, ஓர் நள்ளிரவில், அழகிய பெண் வடிவங்கொண்டு, அப்பூசான தெதிரிற் சென்று, தன் வாயிலுள்ள தம்பலத்தை அவன் வாயிலே உமிழப் போமளவில், அவன் அது தேவியினது மஹாப் பிரசாதமென் றறியாது, "யாரடி! எச்சிற் றம்பலத்தை என் வாயினிலே துப்ப வருகிறாய்" என்று கடிந்துரைந்தான். மஹேசுவரியும் அவனுடைய துர்த்தசைக்கு வருந்தி அவ்விடத்தை யகன்றனள்.

அன்றிரவு கோயிற் குடவரிசைக்கு வந்திருந்த மோகனாங்கியை நோக்கிப் பரிசாரகன், 'நீ வீட்டுக்குத் திரும்புங்கால் என்னை யழைப்பின், யானு முன் பின் தொடர்வேன்,' என்று, ஆங்கோர் மண்டபத்தின் கண் படுத்துறங் கினன். குடவரிசையான பின், மோகனாங்கி பரிசாரகனைத் தேடியுங் காணாது தன்னில்ல மேகினள். கோயிலதிகாரிகளும் கதவுகளனைத்தையுந் தாளிட்டுச் சென்றனர். ஆங்கு அத்தருணத்தில் அம்பிகைப் போந்து, பரிசாரகனை வாயைத் திறக்கச் சொல்லித் தம்பலத்தை யுமிழ்ந்தனள். அஃது மோக னாங்கியின் அதராமிருதக் கனியென்று நினைத்தவனாய் தன் பூர்வ ஜன்மத்தின் புண்ணியப் பெருக்கினால், உட்கொண்டனன். அம்பிகை யன்றுமுதல் அவ னுக்குக் காளமேகமானது அமோகமாய்ப் பொழிவதேபோல் நற்றமிழில் ஆசு முதலிய நால்வகைக் கவிகளும் அசுவதாடியாய்ப் பாடும் வன்மையுண்டாகவும், அந்நாற் கவிகளிலும் எவரேனு மொருவர் எச்சொல்லேனும், பொருளேனும், அடியேனும், தொடையேனும் எடுத்துக் கொடுத்து, இன்ன அலங்காரத்திற் றொடங்கி இவ்வாறு முடிக்க வேண்டுமெனின், மயங்காதுந் தயங்காது மோர் சிறிது மிடரின்றிப் பாடுந் திறத்தை நன்கனுக்கிரஹித்ததால், அந்நாட் டொடங்கி, அவனுக்குக் காளமேக மெனுங் காரணப் பெயருண்டாயது. இக்கவியின் இயற் பெயர் நூல்களிற் புலப்படவில்லை.

அது முதல் அவனுக்குக் கடல் மடை திறந்தாற்போலும், சோனை முகில் பொழியும் வண்ணமாக கவிதா சாமார்த்திய முதயமாயிற்று. அஃது அம்பிகையின தருட்பிரசாதமே யென்றுன்னி, அம்மகேசுவரியை ஸ்தோத் யஞ் செய்து, முதலில் திருவானைக்கா உலாவென்னும் பிரபந்தத்தை யியற்றி, பின்பு சேர, சோழ, பாண்டிய நாடுகளுக்குச் சென்று, ஆங்காங்குள்ள தல மூர்த்திகளைத் தரிசித்து அம்மூர்த்திகள் மீது துதிகளாலும், நிந்தா துதிகளாலும் அலங்காரங்கள் மலிகிய பல்வேறு பாக்கள் பாடிப் பெரும் புகழ் கொண்டிருந்தனன்.

இஃதிவ்வாறிருக்க, திருமலைராயன் பட்டணத்தில் தண்டிகைப் பரிசு பெற்ற பெரும் புலவர்கள் அறுபத்து நால்வரும், அவர்களது தலைவனாகிய அதி மதுரக்கவி என்பவனும் தமிழிற்றமக்கு நிகரில்லை யென்றகங்கரித்து, எஞ்சிய புலவர்களைச் சிறிதும் மதியாதிருத்தலையும், திருமலைராயனு மதற்குட் பட்டிருத்தலையும் நமது கவி சிகாமணி நன்கறிந்து 'நக்குகிற நாய் செக் கென்றுஞ் சிவலிங்கமென்று' மறியாததுபோல் புலவர்களின் சீர்மையும், அவர்களது பெருமையும், ஆங்குள்ளத் தூய்மையும் அறியவொணு இம்மதுரக் கவியின் அகந்தையை யடக்குவானுன்னி, திருமலைராயன் பட்டணத்திற் கேகினர்.

ஆங்கு, மதுரக்கவி அதிக ஆடம்பரத்துடன் அறுபத்துநாலு தண்டிகைப் புலவர்களும் தம்புடை சூழப்பெற்றவனாய், இராஜ சமுகத்தை நாடி வந்து கொண்டிருந்தான். அது கண்ட காளமேகம், புலவர்கள் ஏறி வந்த தண்டி கைக் கணைகளின் மத்தியில் புகுந்தனர். இதைக் கண்ணுற்றிருந்த கட்டியக் காரன், "தண்டிகைக் கணைக்குட்பட்ட எத்துணைக் கவிஞரேனும், அதி மதுரக் கவிக்குப் பராக்குச் சொல்வது வழக்க"மென்றும் அங்ஙனம் காளமேகமும் சொல்ல வேண்டுமென்றும் வற்புறுத்தினன். இம்மதுரக் கவியை வெல்ல இதுவே தருணமென்று நினைத்து—

" அதிமதுர மென்றே யகில மறியத்
துதிமதுரமா யெடுத்துச் சொல்லும்—புதுமை யென்ன
காட்டுச்சரக் குலகிற் காரமில்லாச் சாக்குக்
கூட்டுச் சரக்கதனைக் கூறு "

என்றொரு பாடலைச் சொல்லி ஏளனஞ் செய்தனர்.

அதி மதுரக்கவி இவனுடைய தைர்யத்தைக் கண்டு இவன் இன்னனென் றறிந்து வருமாறு ஓர் சேவகனை யனுப்ப, அச்சேவகனிடம், காளமேகம்

" தூதைந்து நாழிகையி லாறுநாழிகைதனிற் சொற்சந்தமாலை சொல்லத்
துகளிலா வந்தாதி யேழுநாழிகைதனிற் றொகைபட விரித்துரைக்கப்
பாதஞ்செய் மடல்கோவை பத்துநாழிகைதனிற் பரணியொரு நாண்முழுது
பாரகாவியமெலா மோரிருதினத்திலே பகரக்கொடிக் கட்டினேன் [மே
சீதஞ்செயுந் திங்கண்—மரபினானீடுபுகழ் செய்யதிரு மலைராயன்முன்
சீறுமாறுகவே தாறுமாறுகள்சொல் திருட்டுக்கவிப் புலவரைக்
காதங்கறுத்துச் செருப்பிட்டடித்துக் கதுப்பிற்புடைத்து வெற்றிக்
கல்லணையினெடு கொடிய கடிவாளமிட்டேறு கவிகாள மேகநானே "

என்று ஒரு சீட்டுக் கவி வரைந்து, அதைச் சுருட்டிச் செந்திரிக்கம் போட்டுக் கொடுத்தனுப்பினன். இதைக் கண்ட அதிமதுரக்கவி, சேவகர்களை மறு படியுஞ் செலுத்தி காளமேகப் புலவரை இராஜ சமுகத்திற்குக் கொணரச் செய்தான். ஆங்கு அதிமதுரக்கவியினது தூண்டுகோளால், அரசன், அவருக் குரித்தான மரியாதைகளைக் காட்டாதும், ஆசனந்தாராதும் அவமதித்தனன். உடனே நமது புலவர் பெருமான் ஸ்ரீ அகிலாண்ட வல்லியை மானஸிகமாகத் தியானித்து,

" வெள்ளைக் கலையுடுத்தி வெள்ளைப்பணி பூண்டு
வெள்ளைக் கமலத்து வீற்றிருப்பாள்—வெள்ளை
அரியாசனத்தி லரசரோ டென்னைச்
சரியாசனத்து வைத்த தாய் "

என்பதை யுள்ளிட்ட முப்பது வெண்பாக்கள் கொண்ட ஒரு பிரபந்தம் பாடினார். உடனே, திருமலைராயனது அரியாசனமோர் புறம் வளர்ந்திடங் கொடுக்க, அதில் நமது கவிரத்தினமுமமர்ந்தார். இதைக் கண்ணுற்றிருந்த தண்டிகைப் புலவர்கள், இஃதென்ன மாயமோ வென்றறையுற்று இமை கொட்டாது காளமேகத்தை நோக்கிய வண்ணமே ஆடாமலையை யொத்திருந்தனர். அப்பொழுது புலவர் பெருமான், "என்னைச் சாலப் பிரமிப்புடன் நோக்கும் நீவிர் யாவர் ; தெளியக் கூறவேண்டு" மெனலும், அவர்கள் இறுமாப்புடன் 'நாங்கள் இந்தச் சமஸ்தானத்தை யலங்கரிக்கும் கவிராஜர்கள்' என்று பகர்ந்தனர். அவ்வேளை காளமேகம்,

"வாலெங்கே நீண்டெழுந்த வல்லுயிரெங்கே நாலு
காலெங்கே யூன்வடிந்த கண்ணெங்கே—சாலப்
புவிராயர் போற்றும் புலவீர்கா ளீங்கள்
கவிராய ரென்றிருந்தக் கால்."

என்றொரு வெண்பாப்பாடி, அதில் அப்புலவர்களைக் குரங்குகளென்றிகழ்ந்தும், அவர்களைப்போல் தாமுமொரு புலவராதலால், சுஜாதியபிமானத்தைப் புனைந்தவராய், 'புவிராயர் போற்றும் புலவீர்காள்' என்று சிறப்பித்தும் இரட்டுற மொழிந்தார்.

'இவன், நம்நேரினுந் தூஷித்தான், புறத்தினுஞ் சீட்டுக்கவி மூலமாகத் தூஷித்திருக்கிறான்' என்று சிந்தித்து,' 'எங்களை யாரென்று கேட்ட நீவிர் யாவர் என்பதனை யறிவிக்க வேண்டு'மென்றனர். அதற்குக் காளமேகம்,

"கழியுந்திய கடலுப்பென்று நன்றாற் கடலின்மொண்டு
வழியும்பொதிய வரையினிற் கால்வைத்து வன் கவிதை
மொழியும் புலவர் மனத்தே யிடித்து முழங்கி மின்னிப்
பொழியும் படிக்குக் கவிகாளமேகம் புறப்பட்டதே."

என்று பதிலுரைத்தார். அதற்கு அதிமதுரக்கவி,

"மூச்சுவிடு முன்னே முன்னூறும் நானூறும்
ஆச்சென்று லைந்நூறு மாகாதோ—பேச்சென்ன
வெள்ளைக்கவி காள மேகமே யுன்னுடைய
கள்ளக்கவிக் கடையைக் கட்டு."

என்று பாடவும், காளமேகப் புலவர்,

"இம்மென்னு முன்னே யெழுநூறு மெண்ணூறும்
அம்மென்று லாயிரம் பாட்டாகாதா—சும்மா
இருந்தாலிருப்பே னெழுந்தேனேயாயிற்
பெருந்தாரை மேகம் பிளாய்."

என்பதாகத் தமது கவிவல்லமையைக் குறிப்பித்தார்.

அதைக் கேட்ட அதிமதுரக்கவி 'கூரம்பாயினும் வீரியம்பேசேல்' என்பதை யறியாமல், 'நீ இவ்வளவு வீரியம் பேசுகிறையே, அரிகண்டம் பாடு பார்ப்போம்' என்றான். அரிகண்டமாவது, கழுத்திற் கத்தி கட்டிக்கொண்டு எதிரி கொடுக்கும் சமிசைக்கு இணங்கப் பாடுதலேயாகும். அங்ஙனம் பாடத் தவறினால், அவ்வாட்களாலேயே வெட்டுண்ணப்பட வேண்டும். இதைக் கேட்ட காளமேகம் புன்சிரிப்புக்கொண்டு "அரிகண்டம் பாடுவது பிள்ளைகளின் வேலை; நம் போன்ற பெரும்புலவர்கள் யமகண்டம் பாடுதலே

தகும். அஃதெவ்வாறேனின், பூமியில் 256 சதுர வடிகொண்ட குழி வெட்டி, சுற்றிலும் இரும்புக் கம்பிகளை நாட்டி, அவைகளுக்குச் சட்டங்களை மாட்டி, நடுச்சட்டத்திலோர் உறியைக் கட்டி, குழியில் புளியங்கட்டைகளிட்டுத் தீமூட்டி, அதில் ஆளுயரமான இருப்புக் கொப்பரை வைத்து, அக் கொப்பரையில் எண்ணெய், அரக்கு, மெழுகு, குங்கிலியம், கந்தகம், சாம்பிராணி முதலியவைகளை யிட்டு, இளகி உருகிக்கொண்டிருக்க, நான்கு யானைகளை மதமேற்றிக் கொணர்ந்து, இரும்புக் கம்பத்திற்கு ஒவ்வொன்றாக நிறுத்தி, பின்புறத்தில் வளையங்களிட்டு, அவைகளிற் இருப்புச் சங்கிலிகளைக்கோத்து, நயத்த எஃகினாற் கூர்மையாகச் சமைத்து மின்னுமாறு சாணையூட்டிய எட்டுக் கத்திகளைக் கழுத்தில் நான்கும், அரையில் நான்குமாகக் கட்டிக்கொண்டும், கத்திகளின் புறத்திலுள்ள சங்கிலிகளை மேற்படி யானைகளின் துதிக்கையிற் கொடுத்து, தான் கொப்பரைக்கு நேராகத் தொங்கும் உறியில் ஏறியிருந்து, எவரெவர் என்னென்ன சமிசைக் கொடுத்தாலும், அரை நொடியில், தடையின்றிக் குறித்த கருத்தின்படி இசைத்துப் பாடவேண்டியது. அவ்வாறு பாடும்போது சிறிதேனுந் தவறின், சமிசைக் கொடுத்தவர் யானைப் பாகர்களுக்குக் கண் சைகைக் காட்ட, அவர்கள் யானைகளை மத்தகத்திற் அங்குசத்தாற் குத்தி யதட்ட, அவைச் சங்கிலிகளை விசையாயிழுக்க, உடனே புலவன் கழுத்தும், அரையும் கத்திகளாற் றுண்டிக்கப்பட்டு, தலையொரு துண்டமும், அரைமுதற் காலளவும் ஒரு துண்டமுமாகி, அவ்வெண்ணெய்க் கொப்பரையில் விழுந்து மாண்டு போகிறதேயாகும். இதையே யமகண்டமென்பர்' என்றார். உடனே அதிமதுரக்கவி மனந் திடுக்கிட்டு, இக் கொடியனை எவ்விதச் சூழ்ச்சியாலேனு மொழித்துவிட வேண்டுமென்று, அரசனுடன் கூடிச் சதியாலோசனை புரிந்து, காளமேகத்தையே யமகண்டத்தில் மாட்டிவிடத் தீர்மானித்தனன். காளமேகமோ, பின் வாங்காது, அதற்குடன்பட்டு, யமகண்டத்திலமர்ந்து, மிக்க கம்பீரத்துடன் அவரவர்கள் விடுத்த சமிசைகளுக்கேற்ப விடையளித்தது மன்றி, தங் கவிகளிற் நயப்பெருக்கும் அலங்காரக் குவியல்களும் மலிந்து கிடக்குமாறு சரமாரியென ஆசு கவிகளைப் பொழிந்தனர்.

இப்புலவர் பெருமானது அபாரமான கற்பனாசக்தியும், பாடல்களிற் சொன்னயமும், பொருணயமும், எதுகை மோனைச் சிறப்புக்களு முதலாகிய பன்னயங்களுந் தோன்றிப் படிப்பவர் மனதை யாங்காங்குக் கவர்வது யாவரு மறிந்த விஷயமே. ஒருவர், கடலின் நடுவில் செந்தூள் எழுந்ததாகப் பாடுக வென,

"சுத்தபாற் கடலினடுவினிற் றாளி
தோன்றிய வதிசய மதுகேள்
மத்தகக் கரியை யுரித்தவன் மீது
மதன்பொரு தழிந்திடு மாற்றம்
வித்தகக் கமலை செவியுறக் கேட்டாள்
விழுந்து நொந்தயர்ந்தழு தேங்கிக்
கைத்தல மலரான் மார்புறப் புடைத்தா
ளெழுந்தது கலவையின் செந்தூள்."

என்று பாடிய பாட்டில் இவரது கற்பனாசக்தி நனி வியக்கத் தக்கதே! இவர் செம்மொழிச் சிலேடை, பிரிமொழிச் சிலேடை, வசை, நிந்தாஸ்துதி, சித்திரக்கவி முதலிய பாடுவதில் அதிசமர்த்தர். உதாரணமாக,

'போரிற் சிறந்து பொலிவாரும்' என்னுங்கால் 'போரிற்' என்பது செம்மொழிச் சிலேடையும்,

'பூனைக்கி யாறுகால் புள்ளினத்துக் கொன்பதுகால்
ஆனைக்குக் கால் பதினேழானதே—'

என்பதில் பிரிமொழிச் சிலேடையும்,

'சங்கரற்கு மாறுதலை சண்முகற்கு மாறுதலை
ஐங்கரற்கு மாறுதலை யானதே—சங்கைப்
பிடித்தோற்கு மாறுதலை பித்தாநின் பாதம்
படித்தோற்கு மாறுதலை பார்.'

என்பதில் சொன்னயமும்

'சொருக்கவிழ்ந்த முன்குடுமிச் சோழியா சோற்றுப்
பொருக்குலர்ந்த வாயா புலையா—திருக்குடந்தைக்
கோட்டானே நாயே குரங்கே யுனையொருத்திப்
போட்டாளே வேலையற்றுப் போய்'

என்பதில் வசையும்,

'நாட்டுக்கு ளாட்டுக்கு நாலுகா லையாநின்
ஆட்டுக் கிரண்டுகா லானாலும்—நாட்டமுள்ள
சீர்மேவு தில்லைச் சிவனேயிவ் வாட்டைவிட்டுப்
போமோ சொல்லாய்ப் புலி'

என்பதில் நிந்தாஸ்துதியும்,

'தாதீதூ தோதீது தத்தைதூ தோதாது
தூதிதூ தொத்திதத் தூததே—தாதொத்த
துத்திதத் தாதேது தித்துத்தேத் தோத்தீது
தித்தத்த தோதித் திதி.'

என்பது சித்திரமயமாயும் பாடப்பெற்றிருத்தல் காண்க. இவையன்றி, இவர் யமகம், திரிபு முதலியவை பாடுவதிலும் அதிசமர்த்தர். ஒவ்வொரு வகையினும் இவர் பாடியவை ஆயிரக் கணக்காய் மலிந்து கிடத்தலால், உதாரணங் கொடாது, விரிவஞ்சி விடுத்தனம். நம்முடைய தௌர்ப்பாக்கியத்தினால் இக்கவி ரத்தினத்தை யிழந்தோமேனும், இவரது கவிகள் என்றும் நீடூழி வாழ்ந்து, மாசற்ற இன்பத்தைப் பயந்து, எத்தேயத்தாராலு மடையாத இணையிலா வூதியத்தை யாமடையுமாறு எல்லாம் வல்லக் கடவுளைத் துதிப்போமாக.

TIRUVENKATAMALAI

S. SRINIVASA AIYAR, B.A., L.T., M.R.A.S.,
Sri Mahant's D. H. High School, Vellore.

Tiruvēnkaṭamālai and Tiruvēnkadathandādi are the two poems written by Pillai Perumal Ayyangar *alias* Aḷagia-maṇavāḷa-dāsar on Vēnkaṭam and its Lord. Pillai-perumal Ayyangar was one of the great poets of the Tamil country, and the collection of his works is known as 'Ashṭa Prabandham' (eight prabandhams). He is considered to be a disciple of Sri Parāśara Bhatta, son of Kūrāttalvār, the famous disciple of Sri Rāmānujāchārya, the accredited exponent of Sri Vaishnava Viśishṭādvaita system of philosophy. Sri Rāmānuja died about the middle of the twelfth century (1137 A.D.); hence our poet should have flourished during the latter half of the twelfth or the first half of the thirteenth century, A.D.

Tradition has an interesting account of the circumstances under which the Ayyangar wrote these poems. He was a great Tamil and Sanskrit scholar and was for some time employed in the court of a king of the Chola country. The king appreciated his ardent devotion to Lord Sri Raṅganātha of Sri Raṅgam and arranged for his board and lodgings in the great temple itself. The poet spent his time there in doing service to the Lord and singing his praises in beautiful verses. Four poems of nearly one hundred stanzas each were his tribute to Lord Sri Ranganātha and according to him Lord Ranganātha was the supreme deity Nārāyaṇa; he would not worship, nor even think of, any other god or any other form of the same God, Nārāyaṇa. Lord of the Seven Hills desired to remove his narrow bigotry and to teach him that all forms, *archāvatāras* of Narayana are one and the same Lord appeared to the poet in a dream and asked him to sing a *prabandham* (collection of verses) on Him. The poet refused saying 'அரங்கனைப்பாடிய வாயாற் குரங்கனைப் பாடேன்' [I will not sing of the monkey-god[2] (*i.e.*, God of the Vēnkata hills where monkeys

1. A servant of Aḷagiamaṇavāḷa, a name of Sri Raṅganātha.

2. Lord Srīnivāsa is referred as the monkey-god as he lives with monkeys on the Vēṇgaḍam hill; the great Vaishnavite Ālvārs have referred to monkeys on the hills in their hymns :—

பார்த்த கடுவன் சினைநீர் நிழல் கண்டு
போர்த்தோர் கடுவனெனப் போந்து கார்த்த
களங்களிக்கும் கைநீட்டும் வேங்கடமே. *Pēyālvar.*
வானரமும் வேடுமுடை வேங்கடம். *Tirumalīsai Alvar.*
மந்திபாய் வடவேங்கட மாமலை. *Tiruppāṇālvar.*

abound) with the tongue with which I have sung the praises of Sri Ranganātha]. Lord Srīnivāsa was determined to bestow His grace on the poet and to remove his ignorance and enlighten him He caused the poet to be inflicted with scrofula. The poet in his suffering understood that it was due to his neglect of Lord Śrīnivāsa and at once he sang these two poems of 100 stanzas each on Lord Vēnkatēśa. Lord was pleased with his enlightenment and devotion and gave the poet His *darśanam* and grace.

Tradition is a good illustration of the powers of the Lord of Vēnkata hills in curing his devotees of all diseases, bodily ailments, mental derangement or intellectual perversity. It is interesting to note that the poet who was a bigoted worshipper of Lord Ranganātha has given expression in the very first stanza[1] of Tiruvēnkatamālai that Vēnkaṭam with its abundance of precious gems is like a crown to the goddess Earth and is the most beloved of all places of Lord Nārāyaṇa.

Tiruvēnkatamālai is a garland of verses, one hundred in number, on the Lord of Vēnkata hills. The poem is written in *Vēmba* metre, the first two lines of each stanza describe the natural beauty or the hoary sanctity of Vēnkaṭam hills and the remaining two lines deal with the greatness of Lord Śrīnivasa and refer to some incident or other connected with Nārāyaṇa and his nine *avatāras*. The poem is of a high literary merit and has a number of *alankārās* imbedded in it. It is mostly on the lines of Nālāyira-divya-prabandham sung by the twelve Vaishnavite saints and the poet trusts in his prefatory stanza[2] that the Lord of Vēnkaṭam would accept his garland of verses though they might be far inferior to the hymns of the famous *ālvārs* on Vēnkatam.[3] This poem as well as his other poems expounds the truths of the hymns of *ālvārs* and also the principles of theology as expounded by the several Vaishnavite *āchāryas*. Lord of the Seven Hills is the supreme deity capable of removing all difficulties and of curing all diseases of His devotees. Even those who have attained

---

1. பொன்னு மணியும் பொலிந்தோங்கிப் பார்மகட்டு
மின்னு மணிமுடியாம் வேங்கடமே—மன்னும்
பரமபத நாட்டினன் பையரவின் சூட்டிற்
சிரமபத நாட்டினன் சேர்வு.

2. ஆழ்வார்கள் செந்தமிழை யாதரித்த வேங்கடமென்
றாழ்வான புன்சொல்லுந் தாங்குமா—லேழ்பாருய்
வெல்லுங் கதிர்மணியும் வெம்பரலுஞ் செஞ்சாந்தும்
புல்லும் பொருத்தமையே போல்.

3, **These hymns have been collected and edited as a book under the title 'Tiruvēngadattān-divya-prabandham' by the author of this article.**

salvation and are enjoying the supreme bliss of *Vaikuṇṭha* ai anxious to come back into this world such that they might worshi Vēnkaṭam and its Lord.[6]

Many are the beauties of Vēnkaṭam; on it peacocks danc cuckoos sing, antelopes play, and monkeys chatter; tigers, elephant and serpents abound; bamboos and sandal-wood trees are plentiful even cocoanut and arecanut palms grow; mangoes are in abundance streams of sparkling water flow; sweet honey drip down from th honey-combs on the tall bamboo trees; but the greatest beauty is it sanctity and the prowess of its Lord.

It is not possible to sketch here the several ideas of the poet o the sanctity of Vēnkatam and the grace of its Lord. But the follow ing two stanzas will serve as an illustration of the several idea contained in the poem :—

நோவினையு நோயினையு நோய்செய் வினையினையும்
வீவினையும் தீர்த்தருளும் வேங்கடமே—மூவினைசெய்
மூவடிவாய்ப் பச்சென்றான், முன்னா ளகலிகைக்கும்
சேவடிவாய்ப் பச்சென்றான் சேர்பு.

பித்துமல டூமை முடம் பேய் குருடு கூன் செவிடு
மெய்த்துயர் நோய் தீர்த்தருளும் வேங்கடமே—பத்தருக்கு
வந்ததுக்கங் காப்பான் மலருந் தியினாலகந்
தந்ததுக்கங் காப்பான் றலம்.

[*Tiruvēnkatamālai*, 14, 15.

[Vēnkaṭam cures its devotees of rebirth, diseases, pangs o death and destroys *karma* which is the cause of all these; it is th abode of the Lord who takes the three forms of Brahma, Vishnu an Śiva to do the three deeds of creation, preservation and destructio and of Him who removed the curse of Ahalya.

Vēnkaṭam cures its devotees of madness, sterility, dumbnes hysteria, blindness, deafness, hunchback, lameness, shortness o limbs, and of all other physical and mental disabilities; it is th abode of the Lord who cures His devotees of all sufferings; of Hin who created this world as Brahma and who destroys this world b swallowing it.]

Vēnkaṭam not only blesses the householders with what the desire but also satisfies the desires of ascetics and jñānis. The poe expresses :—

6. மாண்டுபிறக்குந் துயர்போய் வைகுந்தம் புக்கவரு
மீண்டு தொழக் காதலிக்கும் வேங்கடமே.

[*Tiruvēnkatamālai*, 10.

காதலிற்றுச் சார்ந்தவர்க்குங் காமியத்தைச் சார்ந்தவர்க்கும்
வேதனைக்கூற் றைத்தவிர்க்கும் வேங்கடமே—போதகத்தை
மோதி மருப்பொசித்தார் முன்பதினா றாயிரவ
ரோதி மருப்பொசித்தா ரூர்.

கேள்வித் துறவோருங் கேடறலில் வாழ்வோரும்
வேள்விக் கினைமாற்றும் வேங்கடமே—மூள்வித்து
முன்பாரத முடித்தார் மெய்வேந்தர் வந்தவிய
வன்பா ரதமுடித்தார் வாழ்வு.

[*Tiruvēnkatamālai*--51, 52.]

[Vēnkaṭam saves the ascetics from Brahma and Yama (from birth and death); it protects the householder from all sufferings; it is the abode of the Lord who smelt the sweet smelling flowers on the heads of sixteen thousand damsels and who broke the tusks of the elephant.

Vēnkaṭam is the place where ascetics can be free from the onslaught of the God of love; it is the place where householders can perform sacrifices without an obstacle; it is the abode of the Lord who was responsible for the beginning and the end of the great Mahābhārata war which led to the destruction of a number of kings.]

To put in short, Vēnkatam satisfies the desires of all people. It confers on its devotees all earthly happiness and grants their liberation. It leads the devotees to do good acts and earn for themselves *mōksha*.

May we all worship the sacred Vēnkaṭam and its gracious Lord and earn all happiness and liberation!

ŚENDAN DIVĀKARAM

BY

PROF. K. A. NILAKANTA SASTRI, M.A.,

Barring the lexical section of *Tolkāppiyam,* the *Divākaram* is the earliest Tamil lexicon to which we have access.* This work is generally taken to have been composed by Divākarar under the patronage of Śēndan (Jayanta), a chieftain of Ambar. Like that of many other works, the date of the *Divākaram* is largely a matter for conjecture. The view that it must have been composed before the middle of the eighth century may be accepted tentatively, though, in the present state of the text of the work, one should hesitate to accept as conclusive the arguments with which this conjecture is supported.

Let us examine the colophons to each of the divisions (togudis) of this work. I reproduce them below. Mr. S. Vaiyapuri Pillai, and Pandit M. Raghava Aiyangar, have kindly allowed me the use of their copies of the book in which they have indicated the *variae lectiones* got by them by the collation of several manuscripts of the work.

Col. to section I.

வடநூற் கரசன் தென்றமிழ்க் கவிஞன்
கவியரங் கேறு[1] முபயகவிப் புலவன்
செறிகுணத் தம்பர் கிழவோன் சேந்தன்
அறிவுகரி யாக[2]த் தெரிசொற் றிவாகரத்து
முதலாவது தெய்வப்பெயர்த் தொகுதி முற்றும்

1. கேற்று. 2. அறிவுக்கறிவாக.

Col. to section II.

சேந்தன் பெருமையின் பெயர்[3]:—
கற்ற நாவினன் கேட்ட செவியினன்
முற்று முணர்ந்த[4] மூதறி வாளன்
நாகரிக நாட்டத்தன் ஆ[5]ரியன் அருவந்தை
தேருங் காட்சிச் சேந்தன் திவாகரத்து
இரண்டாவது மக்கட்பெயர்த் தொகுதி முற்றும்.

3. The whole phrase occurs in only one ms. 4. முற்ற வுணர்ந்த.
5. நாட்டத்தாரியன்.

**Tamil Lexicon*, Ed.'s Introdn., pp. xxvi-vii.

Col. to section III.

காத லீகையிற் போதியிற் பெருந்தவன்[6]
தெவ்வடு கால வைவே லெழினி
அவ்வை பாடிய வம்பர்[7] கிழவன்
றேன்றார்ச் சேந்தன் றெரிசொற்[8] றிவாகரத்து[9]
மூன்றாவது விலங்கின் பெயர்த்தொகுதி முற்றும்.

6. போதிப்பெருந்தவன். 7. வம்பற் 8. தெரித்த சொற். 9. துள்.

Col. to section IV.

திவாகர வரலாற்றின் பெயர்[10] :—
நாடே பிற[11] நாட்டிற் குவமை யாறே
காலம் அறிந் துதவுங் காவிரி தானே
ஆடவர் திலகன் அம்பர்[12] மன்னன்
நீடிசைத் தலைவன் அருவந்தைச் சேந்தன்[13]
ஆய்ந்த திவாகரத் தரும்பொருள் விளக்கும்[14]
நான்காவது மரப்பெயர்த் தொகுதிமுற்றும்.

10. Occurs in only one ms. 11. பிறர். 12. ல், ற். 13. சேந்தனரு வந்தை. 14. விளங்கும்.

Col. to section V.

திவாகர வரலாற்றின் பெயர்[15] :—
ஒருவர்[16] க்கொருவ ரா[17]கி[18] யுதவியும்
பரிசின்[19] மாக்கள் பற்பல ராயினும்[20]
தானொரு வன்னே தரணி மானவன்[21]
செந்தமிழ்ச் சேந்தன் தெரிந்த[22] திவாகரத்து
ஐந்தாவது இடப்பெயர்த் தொகுதிமுற்றும்.

15. Occurs in only one ms. 16. ற். 17. னா. 18. க. 19. யரிசின், பரிசன. 20. ராகியும். 21. திலகம். 22. தெரித்த.

Col. to section VI.

திவாகர வரலாற்றின் பெயர்[23] :—
வருநற் கங்கை வடதிசைப் பெருமையும்
தென்றிசைச் சிறுமையும் நீக்கிய குறுமுனி
குண்டிகைப் பழம்புனற் காவிரிப் பெரும்பதி
அம்பர்க் கதிபதி சேந்தன் திவாகரத்து
ஆறாவது பல்பொருட் பெயர்த் தொகுதிமுற்றும்.

23. Only in one ms.

Col. to section VII.

முற்றவப் பயனோ கற்றவப் பய(
சாபத் திழுக்கிய தேவ சாதரில்
தோற்ற முடையனென வம்பர்த் தோன்றிய[24]
இயற்கைச் சேந்தன் தெரிந்த[25] திவாகரத்து
ஏழாவது செயற்கைவ டிவப்பெயர்த் தொகுதி முற்றும்.

24. அம்பற்றோன்றிய. 25. தெரிந்த omitted in some mss.

Col. to section VIII.

திவாகரச் சேந்தன் பெருமைப் பெயர்[26] :—
மறக்குறும் போட்டி அறத்தின்வழி நின்று
கவிகைத் தண்ணளி புவிபெற வாணையின்
ஐம்புல னாளும் அம்பர்[27] க்கோமான்
திண்பெருஞ் சேந்தன் திவாகரத் தெட்டாவது
பண்புபற்றிய பெயர்த் தொகுதிமுற்றும்.

26. Only in one ms. 27. ற்.

Col. to section IX

சேந்தன் பிரதாபப் பெயர்[28] :—
அண்ணல் செம்பாதிக் காணி யாட்டியை
பெண்ணணங்கை மூவுலகும் பெற்ற வம்மையை
செந்தமிழ் மாலை யந்தாதி புனைந்த
நாவல னம்பர் காவலன் சேந்தன்
இயல்வுற்ற[29] திவாகரத் தொன்பதாவது
செயல்பற்றிய பெயர்த் தொகுதிமுற்றும்.

28. Only in one ms. 29. செய்கையுற்ற, செயல்பற்றிய.

Col. to section X.

சேந்தன் கவித்திறத்தின் பெயர்[30] :—
அரக்கரைப் பொருத முரட்போர் வில்லும்
பாரதம் பொருத பேரிசைச் சிலையும்
தாருகற் கடிந்த வீரத் தயிலும்[31]
பாடிய புலவன் பதியம்பர்ச் சேந்தன்
பயில்வுற்ற திவாகரத்துப் பத்தாவது
ஒலிபற்றிய பெயர்த் தொகுதிமுற்றும்.

30. Only in one ms. 31. வீரபத்திரவேல், வீரியந்தனிவேல்

Col. to section XI.

புலவி நீக்கிய கல்விச் செல்விக்
கமிழ்துசுவை யீந்த வரும்பெற லின்பத்
தொருபெருஞ் செல்வ னருவந்தைச் சேந்தன்
பகர்வுற்ற திவாகர[32]த்துப் பதினொராவது
ஒருசொற் பல்பொருட் பெயர்த் தொகுதிமுற்றும்.

32. பகர்சொற்றிவாகரத்து.

Col. to section XII.

திவாகரஞ் சிறப்பித்த சேந்தன் பெருமைப் பெயர்[33] :—
செம்பொற் குடையான்[34] அம்பர்ச் சேந்தன்
நன்னராளன் நலமிகு நாட்டத்தன்[35]

பன்னிய[36] சிறப்பிற் பன்னிரண்டாவது
பல்பொருட் கூட்டத்தொரு பெயர்த் தொகுதி[37]முற்றும்.

33. Only in one ms. 34. கொடைக்கை. 35. நனிநாகரிகன். 36. நாட்டத்துப் பகர்சொற்றிவாகரத்து. 37. தொகுதியொடு பன்னிருதொகுதியும் பண்பொடு முற்றின.

If we had only these colophons before us, it seems to me that there would be little room for any doubt about the names of the author of the lexicon and of the lexicon itself. We would normally conclude that Śēndan, a learned scholar well versed in Tamil and Sanskrit, was the author of the lexicon called Divākaram. Besides being learned in the two languages, Śēndan was the lord of Ambar, which need not mean that he was a chieftain or princeling, but may only indicate that he had received either a good part or the whole of the lands in Ambar as his '*Jagir*' from some contemporary monarch. The colophons mention his great distinction in making charitable gifts and in the domain of literature, and little of his capacity to rule or to fight. The phrases மறக்குழும் பொட்டி and திண்பெருஞ்சேந்தன் (VIII) are the nearest approach to his being treated as a warrior, but even here the context raises a real doubt if it is not a metaphor on self-control and war with the senses. The expression செப்பொற் குடையான் (Col. XII) is not secure as we have an alternative செப்பொற் கொடைக்கை which may be the true reading. It is perhaps worthwhile noting in passing that the mention of El̲ini and Avvai (in Col. III) should more properly be referred to Ambar, and not to Śēndan himself, as it seems extremely improbable that Śēndan's work lies so far back as the time of Avvai who celebrated in song both the chieftain El̲ini and the city of Ambar. Likewise Aruvandai in Coll. II and XI, should be considered references to a famous old name celebrated in the annals of Ambar, or a family name—in which case Śēndan should be taken to come of a line of hereditary chieftains of Ambar. Of the literary works of Śēndan, these colophons mention an *andādi* on goddess Pārvati (IX), a work or works or at least verses on the themes of the Rāmāyaṇa, Mahābhārata and Tārakāsuravadha—facts which have not attracted as much notice as they deserve to get. If in addition to this, we note also the expressions :

சேந்தன் அறிவுகரியாகத் தெரிசொல் திவாகரம் I, சேந்தன் திவாகரம் II, VI, VIII, சேந்தன் தெரிசொற்றிவாகரம் III, சேந்தன் ஆய்ந்த திவாகரம் IV, சேந்தன் தெரிந்த திவாகரம் V, VII, சேந்தன் இயல்வுற்றதிவாகரம் IX, சேந்தன் பயில்வுற்ற திவாகரம் X, சேந்தன் பகர்வுற்ற திவாகரம் XI, சேந்தன் பன்னிய or பகர்சொல் திவாகரம் XII,

there seems to be little room for doubt that Śēndan was himself the author of the Divākaram. Let me note, however, that the expression அறிவுகரியாகத் தெரிசொல் may be held by some to support the traditional view that Divākaram was the work of another writer just patronised by Śēndan; but the expression need not necessarily mean that Śēndan was only a patron in whose presence the work was completed or published; and it may well mean that Śēndan made a lexicon of all words selected by his trained intelligence; and the direct statements in the other colophons that he composed the work (பகர்வுற்ற, பன்னிய and so on) support the view that Śēndan was himself the author. There is the entry before colophon XII attested by only one Ms. which reads 'திவாகரஞ் சிறப்பித்த சேந்தன் பெருமைப்பெயர்' and this states clearly that Śēndan made Divākaram famous i.e., patronized it. But this and similar entries before some other colophons cited above are not attested by all Mss. and, I think, may be ignored in any critical discussion of the authorship of the work. And it is quite probable, on the supposition that the real authorship of the Divākaram was for some reason forgotten in later times, that the entry was put in in this form by some scribe who pinned his faith on the theory current in his time that Śēndan patronised the work.

Divākaram is a fine name for a lexicon. It implies that the work sheds a clear light (sun light) on the meanings of words. And the colophons to the work, which, by their style, may well claim to be the work of the author himself, show clearly that this was the name he gave to his work. And the phrase Śēndan Divākaram present in some of these colophons seems easier to understand if we accept Śēndan's authorship than on the assumption that another author, Divākaran by name, composed the work and praised his patron in the colophons; for this involves the two-fold assumption that the author called the work after himself, and that he decided also to celebrate his patron by prefixing his name to that of the work so called.

What then is the basis for the current view of the authorship of the work? In the pāyiram of the Pingala Nigaṇḍu we read:

செங்கதிர் வரத்தால் திவாகரன் பயந்த
பிங்கல முனிவன் தன்பெயர் நிறீஇ
யுரிச்சொற் கிளவி விரிக்குங் காலை.

Here we learn that the author of the Nigaṇḍu was a certain sage Pingalar by name, and born of Divākara by the grace of the

Sun. It will be noticed that there is no connection whatever between Divākara and a lexicon in this context except through his son Pingala. We get to the next stage in a mythical account of the history of lexicography that prefaces the Cūḍāmaṇi Nigaṇḍu of Maṇḍalapuruṣa. In this the author says that the Jina made the original lexicon from which the gaṇadharas and others made two other lexicons. Then follows the verse :

அங்கது போய பின்றை யலகினூல் பிறந்த மற்றுஞ்
செங்கதிர் வரத்திற் றோன்றுந் திவாகரர் சிறப்பின் மிக்க
பிங்கல ருரைநூற் பாவிற் பேணினர் செய்தார் சேர
இங்கிவை யிரண்டுங் கற்க வெளிதல வென்று சூழ்ந்து.

In this verse, Maṇḍalapuruṣa states that countless lexicons followed the three primitive works of jain origin, and further, Divākara who was born of a boon of the sun, and the famous Pingalar made two lexicons in verse, and that Maṇḍalapuruṣa considering the difficulty of learning both these works together, (produced his own work). Here we find the direct connection between Divākara and a lexicon for the first time ; but notice that it is Divākara, and not his son, that is born by the grace of the sun ; and further there is no statement of any direct relation between Divākara and Pingala as father and son.

Now it seems from this that Maṇḍalapuruṣa's account must be deemed earlier than that contained in the Pāyriam of Pingala-Nigaṇḍu. Maṇḍala gives an account of the sources of his work. They were the Divākaram and Pingala Nigaṇḍu. His theory of the authorship of the Divākaram seems to be a guess based on the name of the work, in keeping with the mythical origin of Tamil lexicography he adumbrates in the preceding verse ; and the celebrated Pingalar சிறப்பின் மிக்க பிங்கலர் is the first fully human author he is prepared to recognise. And the author of the pāyiram of the Pingala-Nigaṇḍu goes one step further and makes Pingala, the son of Divākara, by the grace of the Sun.

It seems to me from all this that Divākarar, the author of the Divākaram, and the relation postulated between him and Pingalar, are both figments of imagination. The real author of the Divākaram was Śēndan.

There is one possible objection to this view. Would Śēndan have written all the flattering references to himself in the colophons? I would answer, it is not improbable ; compare the final verse in the

hymns of Gñānasambandar for instance. Again, would Śēndan have cited himself as the example, as he does, of கொடை மடம் an expression which means 'giving gifts without limit'? *

திடமொழி யம்பர்ச் சேந்தனை யேய்ந்த
கொடைமடம் வரையாது கொடுத்த லாகும்.

This too may be explained as written in a spirit similar to that in which Dr. Johnson in his dictionary defined Grub Street or lexicographer.

I have set forth the considerations that have occurred to me on the question of the authorship of the Divākaram. I am no specialist in Tamil, and I am well aware that the definitive settlement of this question will take much more research than I am capable of. My aim has been the more limited one of drawing attention to certain *prima facie* considerations that seem to deserve discussion on the question of the authorship of the earliest extant Nigaṇḍu in Tamil. There is no greater need than a critical edition of this classic based on a careful collation of all the MSS. available, and I have no doubt that when such an edition is undertaken by a competent scholar, he will be in a position to decide authoritatively most of the questions which have been touched on in the course of this note.

* Note on *koḍai-maḍam*: This is a very interesting word. Maḍam comes from Skt. Maṭha which Amarasimha defines as *chātrādinilayah,* residence of students and others. In Tamil the word has perhaps a closer connection with free feeding, a choultry or sattra. The word sattra in Sanskrit has several meanings. To quote Amarasimha again:

Satram ācchādane yajñe sadādāne vanepi ca.

Satram means thus: (1) a cloth, (2) a sacrifice, (3) constant giving, and (4) forest. The third of these meanings exactly corresponds to koḍai-maḍam of Tamil, and stands also in close relation to free feeding. This meaning gives rise therefore to the expression *annasatram,* a place where there goes on constant free feeding, and koḍai-maḍam, i.e., a maḍam not only for feeding but for free gifts of all kinds. I may note, however, that the current view of this word is to derive it from மடமை ignorance. Vide Puṟam, 142, Commentary.

என்பதனுல் இக்கருத்தை வெளியிடுதல் காணலாம். இதற்கு, செய்யுமென் பெயரெச்சத்தில் உகரங்கெடுதலும், உகரமும் மெய்யுங் கெடுதலும், அவற்றுடன் இறுதியொற்றுக் கெடுதலும் உண்டென்றும், இவற்றுக்கு முறையே 'தோழியுங்கலுழ்மே' 'வாம்புரவி' 'அரிவாள்' என்பன உதாரணங்கள் என்றும் நேமிநாதவுரையாளர் விளக்க மெழுதியிருத்தலும், 'மெய்யொடுங் கெடுமே யீற்றுமிசை யுகரம்' என்ற தொல்காப்பியனுர் கருத்து, உகரமூர்ந்த மெய்யேயன்றி ஈற்றுமெய்யின்கேடுமாம் என்றுகொண்டு, மேற்குறித்த தொல்காப்பிய சூத்திரத்தையே தங்கொள்கைக்கு அவர் பிரமாணங் காட்டியிருத்தலும் ஈண்டுக் குறிப்பிடத்தக்கன. இவற்ருல், செய்யுமென் பெயரெச்சத்திற் பகுதிநீங்க ஏனைய எழுத்துக்கள் கேடுறும் என்ற கொள்கைக்கு மூலமானவர் நேமிநாதமுடையாராயினும், சொற்சுருங்கக் கூறிய அவரது சூத்திரக்கருத்தினை முன்னூற் பிரமாணத்துடன் உதாரணமுகத்தால் விளக்கிப்போந்தவர் அந்நேமிநாத உரைகாரரே என்பது நன்கறியலாகும். ஆகவே, ஆயவர் என்பதனை ஆயுமவர் எனவிரித்து, அதற்கு விதிவிளங்குமிடமாகத் தக்கயாகப் பரணியுரைகாரர் கூறும் வயிரமேகவிருத்தி என்பது, நேமிநாத விருத்தியே என்றுகருதப் பெரிதும் இடந்தருகின்றது. நேமிநாதவுரையை **விருத்தி** என்றே முன்னோர் வழங்கிவந்தனர் என்பது, அந்நூற் சுவடிகளாலும் அதன் பதிப்புமுகவுரையாலும் அறியப்பட்டது. இங்ஙனம் நேமிநாதவுரையே வயிரமேகவிருத்தியாயின், அவ்வுரைகாரர் பெயர் வயிரமேகன் என்பது பெறலாகும். இப்பெயர் பண்டைப்பெருமக்கட்கு வழங்கியமை சாஸனங்களாலும் தெரிந்தது. இனித் தொல்காப்பிய உரையுள் ஒன்ருக வயிரமேக விருத்தியைக் கொள்ளல் கூடாதோ எனின், அங்ஙனமாயின், மேற்கூறிய பெயரெச்சவிகற்பம் பற்றிய கருத்தைத் தொல்காப்பிய உரையாளரான முன்னோர்களேனும் பிறவாசிரியர்களேனும் குறிப்பிடாமற் போகாராதலாலும், அங்ஙனம் எவருமே குறியாமையாலும் அஃது ஏற்புடைத்தன்றென்க. தக்கயாகப் பரணியுரையாலன்றி வேறென்ருல் அறியப்படாத இவ்வயிரமேக விருத்தியின் கொள்கையினின்று, அது நேமிநாத விருத்தியாகவே கருதற்குப் பொருத்தமுண்மை மேற்கூறியவற்ருல் தெரியலாம்.

மு. இராகவையங்கார்

சங்கர நாராயண அவதானி

சங்கர நாராயணர் எனப் பெயருடைய புலவர் பெருமக்கள் இருவர் இரு வேறு காலத்து வாழ்ந்தவராவர். ஒருவர் நிம்பைச் சங்கர நாரணர் என்பவர். இவர் மதுரைக் கோவை என்ற நூலின் ஆசிரியர். இவரது காலம் சற்றேறக்குறைய நானூறு ஆண்டுகட்கு முற்பட்டதாகும்

மற்றொரு சங்கர நாராயணர் சாலிவாகன சகாத்தம் 1675 (கி. பி 1753) ஐ அடுத்து வாழ்ந்தவர். இவர் பாண்டி பதினான்கிலொன்றான திருப்புத்தூர் என்ற திப்பிய திருப்பதியிற் கோயில்கொண்டுள்ள திருத்தளியாண்ட நாயனார் புராணத்தையியற்றி, சிவகங்கை யரசரான ஸ்ரீ முத்து வடுகநாத பெரியண்ண உடையாத்தேவர் சபையில் கலி 4854க்குச் சரியான சகாத்தம் 1675 ஸ்ரீமுக ஆண்டு ஆவணிமீ 25உ குருவாரத்தன்று அரங்கேற்றிச் சன்மானமும் விளைநிலமும் பெற்றார்.

பிற்கூறிய சங்கர நாராயணர் தம்மைச் சங்கர நாராயண பிள்ளையென்றும் சங்கர நாராயண அவதானியென்றும் கூறிக்கொள்ளுகின்றார். இவரது தந்தை மதுரை மும்மணிக் கோவை, தேவையுலா முதலாய நூல்களையியற்றிய மதுரைச் சொக்கநாத பிள்ளையாவர். சங்கரநாராயண பிள்ளை கருங்குளத்தில் வாழ்ந்துவந்தார். இவர் திருப்புத்தூர்க் கோயிலில் கௌரீ தாண்டவம், திருமகள் காண் தாண்டவம், ஜயந்தி பூஜை முதலாய விழாக்களை யேற்படுத்தியிருக்கின்றார். அவை யின்றும் நடைபெறுவன. அவரது கால்வழியினர் விழாச் சிறப்புப் பெறுகின்றனர்.

திருப்புத்தூர் என்ற ஸ்தலத்திற்கு மூவரால் மூன்று புராணங்கள் இயற்றப் பெற்றிருக்கின்றன. சகாத்தம் 1406-ன் மேற்செல்லாநின்ற குரோதியாண்டு ஆவணித்திங்கள் 2உ ஆரணி முதலியார் மடத்து மெய்கண்டார் சந்தானத்துத் திருவம்பலமுடையாரான மறைஞான சம்பந்தரால் ஒங்கு கோயிற் புராணம் ஒன்று இயற்றப் பெற்றுள்ளது.

சகாத்தம் 1675-ன் மேற் செல்லாநின்ற ஸ்ரீமுக ஆண்டு ஆவணித் திங்கள் 25-ம் நாள் திருத்தளியாண்ட நாயனார் புராணம் சங்கர நாராயண அவதானியால் இயற்றப் பெற்றது. இந்நூல் பாயிரம், புராண வரலாறு, தல விசேடம், தீர்த்த விசேடம், மூர்த்தி விசேடம், கயிலாயச் சருக்கம், கௌரீ தாண்டவச் சருக்கம், திருமகள் காண் நடனஞ்செய் சருக்கம், 9 வயிரவச் சருக்கம். 10 சீதளிச் சருக்கம், 11 ஆதி சந்திர பாண்டியச் சருக்கம் என்ற பதினொரு பகுதிகளாலியன்ற 639 திருவிருத்தங்களை யுடையது.

இற்றைக்கு 47 ஆண்டுகட்குமுன் 1890-ல் வன்றொண்டர் என்ற நாராயணச் செட்டியாரது சீடரான காரைக்குடி சொக்கலிங்கச் செட்டியாரால் புதியதாக ஒரு புராணம் பாடப்பட்டு அச்சிடப் பட்டுளது.

S. சோமசுந்தர தேசிகர்

சிறப்புப்பாயிரத்துள் 'எல்லை'

சிறப்புப்பாயிர மாவது—(எல்லா நூன் முகத்தும் உரைக்கப் படும் பொதுப்பாயிரம்போலன்றி) ஒரு நூலின் முதற்கட் கூறப் படுவது. 'தன்னால் உரைக்கப்படும் நூற்கு இன்றியமையாதது' என்றார் நச்சினார்க்கினியர்.

'ஆக்கியோன் பெயரே வழியே எல்லை
நூற்பெயர் யாப்பே நுதலிய பொருளே
கேட்போர் பயனோ டாயெண் பொருளும்
வாய்ப்பக் காட்டல் பாயிரத் தியல்பே'

என்னுஞ் சூத்திரத்தால், சிறப்புப்பாயிரத்தில் எட்டுப்பொருள் கூறப்படும் என்பது அறியலாகும். இவற்றுள் வழி, யாப்பு என்னும் இரண்டு பொருளின் திறத்துள்ள கொள்கை வேறுபாடுகள் அறிஞர் சிலரால் ஆராயப்பட்டுள்ளன. எல்லையைக்குறித்து ஈண்டு ஆராய் கின்றேன்:

'எல்லை என்பது இந்நூல் இன்ன எல்லையுள் நடக்கும் என்பது' என்றார் களவியலுரையாளர். பின் வந்த உரையாள ரனைவரும் இவ் வாறே கூறியிருக்கின்றனர். ஒருங்கோதப்பட்ட எட்டுப்பொருள் களுள் எல்லை ஒன் றொழிய ஏனையஏழும் ஒவ்வொருநூற்கும் வேறு வேறா யிருப்ப, எல்லைமட்டும் தமிழ்மொழியிற் றோன்றும் எல்லாநூல் கட்கும் ஒன்றே என்றல் அமைதியாமோ? எல்லை என்பதற்கு இப் பொருள் அமையுமெனின், அது சிறப்புப்பாயிரத்துள் ஒன்றுதல் கூடாதன்றே? இதனால், எல்லை என்பதும் ஆக்கியோன்பெயர் முதலி யனபோன்று ஒவ்வொரு நூற்கும் தனித்தனியே உரியதாதல் வேண்டும் என்பது போதரும்.

திருக்குறளுக்குச் சிறப்புப்பாயிரங் கூறிய ஆசிரியருட் பலர் அந்நூலை 'முப்பால்' என்று கூறியிருத்தலையும், சிறுமேதாவியா ரென்பவர்,

'வீடொன்று பாயிர நான்கு விளங்கற
நாடிய முப்பத்து மூன்றொன் றூழ்—கூடுபொருள்

எள்ளி லேழுப திருபதிற் றைந்தின்பம்
வள்ளுவர் சொன்ன வகை '

என்று கூறியிருத்தலேயும், நத்தத்தனர் என்பவர்,

'ஆயிரத்து முந்நூற்று முப்ப தருங்குறளும்'

என்றிருத்தலேயும், இவ்வாறே பிறருங் கூறியிருத்தலேயும் நோக்கின், எல்லே என்பதன் பொருள் இன்னது என அறிதல் கூடும்.

'... ... ... வரந்தரு காதையொ
டிவ்வா றைந்தும்'

என்னுஞ் சிலப்பதிகாரப்பதிகமும்,

'... ... ... மணிமே கலேதுற
வாறைம் பாட்டின றியவைத் தனனென்'

என்னும் மணிமேகலேப்பதிகமும் ஈண்டைக்கு நோக்கத்தக்கன.

இந்நூல்களில், நூலின் எல்லே (அளவு) கூறப்பட்டிருத்தலும், [1]நூல் வழங்கும் நிலத்தின் எல்லே கூறப்படாதிருத்தலும் உளங்கொளற்பாலன. பிற்காலத்து நூல்கள் பலவற்றில் நூலின் எல்லேயே (அளவு) கூறப்பட்டுளது. இவற்ருல், சிறப்புப்பாயிரத்துக் கூறப்படும் எல்லே யாவது, அவ்வந்நூலின் அளவாதலும் அதுவே ஏனைய ஏழுபொருள்களோ டொப்பதாதலும் நன் கறியப்படும்.

வே. வேங்கடராஜுலு ரெட்டியார்

1. தொல்காப்பியத்தில், 'வடவேங்கடந் தென்குமரி' என்றது, நூல் செய்தற்கு ஆராய்ந்த தமிழ்நாட்டின் எல்லேயேயாதல் அறியத்தக்கது.

காவை வடமலையப்ப பிள்ளை

வடமலையப்ப பிள்ளை எனப் பெயர் பூண்டோர் இருவராவர். ஒருவர் காவை வடமலையப்ப பிள்ளை. மற்றொருவர் இரசை வடமலையப்ப பிள்ளை. இருவரும் வேறுவர் என்பதை யுணர்த்தற்பொருட்டே காவை, இரசை என்ற அடைமொழிகள் உபயோகிக்கப்பட்டுள.

காவை வடமலையப்ப பிள்ளை என்பார் திருப்பரங்குன்றத்தைச் சார்ந்த காவனூர் என்ற ஊரினர். காவனூர் என்பது காவையெனச் சுருக்கிக் கூறப்படும். இவரது முன்னோருள் ஒருவரான காவை அம்பலவாணர் என்பார் பிராசாத அகவல்[1] என்ற ஒரு சிறு சைவ சித்தாந்த நூல் இயற்றியுள்ளார். முக்கூடற்பள்ளிற் குறிக்கப்பட்ட அம்பலவாணர் இவரே யாவர். இக்குடியினர் கார்காத்த வேளாண் குலத்தினர். சைவ சமயிகள்.

மதுரையை யாண்ட நாயக்க மன்னர்களுள்ளே சீரும் சிறப்பு முடையராய் வாழ்ந்த திருமலை நாயக்கருடைய காரிய கர்த்தராகக் காவை வடமலையப்பர் திருநெல்வேலிச்சீமையை ஆண்டார். இவருடைய ஆட்சியின் திறமையை குழைக்காதர் திருப்பணிமாலை மிக அழகாக வர்ணித்துளது.

இவருடைய ஆட்சிக்காலத்திலே டச்சுக்காரர் கப்பலில் வந்து கரையோரத்திலுள்ள பட்டணங்களிற் புகுந்து கொள்ளையடித்து வந்தனர். அவ்வாறு செய்துவரும்போது ஒருசமயம் திருச்செந்தூரிலிறங்கி கோயிலிற்புகுந்து கொள்ளையடித்து முருகப்பிரானையும் தூக்கிக்கொண்டு கலத்திற் சென்றனர். சுழல்காற்றடிக்கவே, முருகப்பிரானது தீச்செயலோவெனக் கொள்ளைக்காரர் நினைந்துகொண்டு முருகப்பிரானைக் கடலிற் போட்டுவிட்டுப் போயினர். வடமலையப்ப பிள்ளை அக்கடவுளை யெடுத்துவந்து மறுமுறை செந்தூரில் நிலைநாட்டினர். இச்செய்தி திருநெல்வேலி ஜில்லா கஜட்டீரில்[2] கூறப்பட்டுளது. அன்றியும் அச்சமயம் ஆண்டு இருந்த பல புலவர்கள் பாடிய பாடல்களாலும்[3] இச்செய்தி விளங்கும்.

இவர் திருமலை நாயக்கர் தருமமாக 1656-ல் குற்றால நாதராலயத்தில் உலகம்மை கோயிலைக் கட்டினார்.[4] திருச்செந்தூரில் முருகப்பிரான்

---

1. பிராசாத அகவல் உரையுடன் 1934-ல் அச்சிடப்பட்டுளது.
2. Tinnevelly Gazetteer, Vol. i, 506.
3. வென்றிமாலைக் கவிராயர் பாடிய கீர்த்தனம் அச்சிடப்பட்டுளது.
4. 296 of 16.

எழுந்தருளிக் காட்சி தரும்பொருட்டு ஒரு மண்டபம் கட்டினார்.[1] விக்கிரம சிங்கபுரத்தின் நிலவரிப்பகுதியை ஒழுங்குசெய்தார். தென் திருப்பேரை, திருக்கோளூர் முதலிய வைணவத் திருப்பதிகளில் பல திருப்பணிகள் செய்தார். சங்கர நயினார் கோயிலுக்குச் செய்த திருப்பணிகள் பலவென வரராசையுலா கூறும்.

இவர் வென்றிமாலைக் கவிராசர், பாகை அழகப்பன் முதலிய புலவர்களை ஆதரித்தவர். பாகை அழகப்பன் என்பார் வடமலை வெண்பா என்றொரு சிறு நூல் வடமலையப்பபிள்ளைமேற் பாடியுள்ளார். இவருக்குத் திருமலைக்கொழுந்து என்ற பிள்ளையும் ஒரு பெண்ணுமுண்டு.

இவர் கி. பி. 1663-ல் இறந்தாரென்று கன்னியாகுமரியிற் காணப்படும் கல்வெட்டொன்றாலும்,[2] பாப்பாகுடிக் கல்வெட்டாலும்[3] விளக்கமாகின்றது.

சோமசுந்தர தேசிகர்

1. செந்தமிழ், ix.
2. T. A. S. V, 199-200.
3. 480 of 16.

இராமநாத முனிவர்

பதினாறும் நூற்றாண்டிலே தென்னாட்டிலுள்ள பல சிவாலயங்கள் சைவப் பெரியார் பலருடைய விசாரணையிலிருந்தன. திருவாரூர் என்ற பெரிய க்ஷேத்திரம் தத்துவப்பிரகாசர் விசாரணைக்குட்பட்டிருந்தது. சிக்கல் ஓடாச்சேரி முதலாய தேவஸ்தானங்கள் கமலை ஞானப்பிரகாசரது மேன்பார்வையிலிருந்தது. பாரதவர்ஷத்திலுள்ள முப்பத்து முக்கோடி மக்களாலும் திப்பிய திருப்பதியெனப் போற்றப்படும் சேது என்னும் இராமேசுரம் பேரம்பலத்துறையும் பண்டாரமான இராமநாத முனிவருடைய விசாரணையிலிருந்தது. தில்லைத்திருநடராசருடைய பூசை முட்டுப்படவே, சித்தர் சிவப்பிரகாசர் விஜயநகர அரசரிடஞ் சென்று திருநடராசருடைய கோயிற் பூசை முட்டுப்பட்டிருப்பதை யறிவித்து அதனை நீக்கிவந்தார். இவைகளெல்லாம் கல்வெட்டுக்களாலும் பிற சாதனங்களாலும் அறியப்படுஞ் செய்திகளாம்

முற் கூறியவர்களுள்ளே இராமநாதமுனிவருடைய வரலாற்றை ஈண்டுக் கூறுவாம். இவர் இராமநாத பண்டாரம் எனவும் வழங்கப் பெறுவர். இவர் சைவ சந்நியாசம் பெற்றுத் துறவியாகவிருந்தமையால் முனிவர் என்றும் பண்டாரம் என்றும் அழைக்கப்பட்டார். இராமநாதபுரம் ஜில்லாவிலுள்ள தூஷணபுரி என்னும் தூணுகுடிக்கு அணிமையிலுள்ள ஊரணங்குடி என்ற ஊரிற் பிறந்தவர். சைவ வேளாள வகுப்பினர். இவரது குலகுரு மாசிலாமணிக் குருக்களாவர். முனிவர் தமது குல குருவினிடம் தீட்சையும் சைவசந்நியாசமும் பெற்று இராமேசுரம் தேவஸ்தானத்தைப் பேரம்பலம்* என்ற மடத்திலிருந்து கொண்டு கண்காணித்து வந்தார் என்று அறிகிறோம். மடங்களிலிருந்துகொண்டு கோயிற் காரியங்களை நிர்வாகஞ் செய்பவர்கள் பலரும் ஒரு பொதுப்பெயராலேயே அழைக்கப்படுவது மரபு. அது அநேகமாகக் கோயிலிலுள்ள மூலஸ்தான முடையவருடைய பெயராகவே யிருக்கும். திருவாரூர்க் கோயில் அபிடேக கட்டளை அன்னதானக் கட்டளை நிர்வாகிகளுக்கு அகோரசிவத் தியாகராஜ பண்டாரம் என்று பெயர். அக்கோயில் உட்டுறைக் கண்காணியாளருக்குப் பெரிய மடத்துத் தம்பிரான் என்று பெயர். தருமபுர ஆதீன நிர்வாகஸ்தர் சொக்கநாத தம்பிரான் எனப் பெறுவர். திருவாவடுதுறைக் கார்பார் வைத்தியலிங்க தம்பிரான் என்றழைக்கப் படுவர். அதுபோலவே இராமநாதருடைய தேவஸ்தான விசாரணை கர்த்தரும் இராமநாத பண்டாரம் என அழைக்கப்பட்டார். இவருக்குமுன் இந்த மடாதிபத்தியத்திலிருந்தவர் உலகநாதமுனிவர் இராவாடு தேசிகர் ? இராமநாத முனிவர், அம்பலவாண தேசிகர் முதலியோராவர்; இவர் இராமேசுரம் தேவஸ்தான காரியங்களை நிர்வகித்த செய்தி 1903-ம் ஆண்டு 98நீ. கல்வெட்டால் அறிகிறோம். 'சகாத்தம் 1500-க்கு மேற் செல்லாநின்ற விக்கிரமவருஷம் ஆடிமாதம் இரண்டாவது;

---

* இது இப்போது இராம மந்திரம் என்ற பெயரோடு கீழ வீதியிலிருக்கிறது.

பேரம்பலத்துறையும் பண்டாரம் நாயக்கரையன் முதலியார் அய்யன் இவர்கள் முன்பாக வகையுற்றபடி, முன்னாள் தர்ம சாய...த்தியத்துக்கும் பற்றிவருகிற சாறுடி பொன்னும் காணிக்கைக்கு கட்டளை இராமநாத தேவபண்டாரத்துக்கு; ராமீசுரம்பூசகர் ஸ்ரீசந்திரசேகரஉடையார் சிஷ்யரான சர்வேசுரக் குருக்கள்...பொன்உாறுடி' என்பது அக்கல்வெட்டு. இதனிற் குறித்த பேரம்பலம் என்பது முன்னர்க் குறித்துள்ளவாறு இராமநாத முனிவர் இருந்த மடமாகும். நாயக்கரையன் என்றது விசுவநாத நாயக்கர் வீரப்பநாயக்கராவர்.[1] இராமநாத முனிவர் கோயிலில் நித்தியநைமித்திகத்துக்கு வேண்டுமான செலவுகளுக்குப் பலரிடமுஞ் சென்று நிலங்களும் மானியமும் வாங்கிவந்தனரென்று அறிகிறோம். 'சகம் 1529-ன் மேல் செல்லாநின்ற பராபவ வருஷம் கார்த்திகை மாதம் 10-ம் தேதி விரையாத கண்டனிலிருக்கும் ஸ்ரீசஸ்ரீ தளவாய் சேதுபதி காத்ததேவரவர்கள் இராமநாத சுவாமி பர்வதவர்த்தனியம்மன் அபிஷேக நெய்வேதனம் பூசைக்கு இராமநாத பண்டாரம் அவர்கள் பாரிசம் தானபூர்வமாகக் கட்டளையிட்டது மும்முகத்தான்' முதலிய ஐந்து ஊர்களாகும்.[2] சகம் 1530-ன் மேல் செல்லாநின்ற பிலவங்க-ஷூ ஆடிமாதம் 10-ம் தேதி 'தளவாய் காத்தசேதுபதி இராமநாத சுவாமி பர்வதவர்த்தனியம்மன் உடையவர் கட்டளைப் பூசைக்கு இராமநாத பண்டாரம் அவர்கள் பாரிசம் சேதுதனுக்கோடியில் தானபூர்வமாகக் கட்டளையிட்டது அப்பனூர் நாட்டிலே கருங்குளம்' முதலாய எட்டு ஏந்தல்களாகும்.[3] இவ்வாறாக இவர் இராமேசுரம் கோயிலுக்குச் சேர்த்த நிலங்கள் பலவாம்.

இவர் வாங்கிய தானக்கிராமங்களிலிருந்து கிடைக்கும் வருமானத்திலிருந்தும் காணிக்கைகளிலிருந்தும் கோயிலில் பல திருப்பணிகள் செய்தார். சகம் 1520-க்குச் சரியான கி. பி. 1598-ம் ஆண்டின் மேற் செல்லாநின்ற ஏவிளம்பி வருடம் இராமநாதருக்கு ஆடல் மண்டபமொன்று கட்டினார்.

சேல்கண்ட வாரி யிலங்கேசன் வெம்பழி தீரமுன்னாள்
மால்கண்ட கோயி லிராமீச ராடல்செய் மண்டபத்தை
நூல்கண்ட நற்சக ளுயிரத் தோடைந்து நூற்றிருபான்
மேல்கண்ட நாளின் முனியிராம நாதன் விதித்தனனே[4]

என்று கருப்பக்கிரகத்தின் தென்புறச் சுவரிற் காணப்படும் கல்வெட்டு விளக்கும். சகம் 1531-க்குச் சரியான கி. பி. 1609-ன் மேற்செல்லாநின்ற கீலகவாண்டு இவர் கோடி தீர்த்தத்தைக் கண்டார். இதனை

திருமா லரனுக் கபிடேகஞ் செய்யச் சிலையதனால்
வருமாறு கண்டவன் கோடிப் புனற்கு மகாலயத்தைத்

1. விசுவநாத நாயக்கர் வீரப்பநாயக்கர் என்று ஒரு கல்வெட்டிற் காணப்படுகிறது. விசுவநாத நாயக்கருடைய மகன் வீரப்ப நாயக்கராகல் வேண்டும். 12-வது கீழ்க் குறிப்பும் பார்க்க.

2. A. S. I. iv, 67.
3. Ibid, 69.
4. Ibid, 58.

தருமா யிரத்தைந்து நூற்றுமுப் பான்செல் சகன்வருடத்
தருமா தவஞ்செய் முனிராம ஞத[5] னமைத்தனனே[6]

என்ற செய்யுள் நன்கு புலப்படுத்தும். மேற்குறித்த கோடி தீர்த்தம் கண்ட ஆண்டான கீலகவாண்டில் பல திருப்பணிகளை இராமநாத முனிவர் செய்து முடித்தாரென்று முதற்பிரகாரம் மேல் புறச்சுவரில் விநாயகராலயத்தின் தென்புறமாகப் பிறிதொரு செய்யுள் காணப்படுகிறது. அது வருமாறு:

பற்றுஞ் சகனிற் பதினைந்து நூற்றுமுப் பான்மருவ
நற்றம் புவியினையாள் வீர பூபதிரா னிற்றெண்டர்
குற்றங் கடிந்த வரராம நாயகர்[7] கோயிலன்பான்
முற்றுந் தவங்கள் புரிராம நாதன் முடித்தனனே[8].

பின்னரும் சகம் 1541-க்குச் சரியான கி. பி. 1619-க்கு மேற் செல்லாநின்ற காளயுத்தி யாண்டில் மற்றும் பல திருப்பணிகளைச் செய்தாரென்றும் மாலிகாமண்டபம், பிராகாரம் இவைகளைப் புதிப்பித்தாரென்றும் ஒரு வடமொழிச் சுலோகம் காணப்படுகிறது. ஒருவாறுகக் கூறின், இவர் இராமேசுரத்திற் செய்த திருப்பணிகள் பலவாம்.

இனி, இந்த இராமநாத முனிவர் இன்னுரென்றும் இவர் சைவ சந்நியாசம் பெற்றதும் முன்னர்க் கூறினோம். அவரது குலகுரு மாசிலாமணிக் குருக்கள் என்றுங் கூறப்பட்டது. இந்தக் குருக்கள் அக்காலத்திருந்த சேதுபதிகளின் ஆசாரியருமாவர் என்பதற்குரிய ஆதாரங்கள் கிடைக்கின்றன. 'சாலிவாகன சகம் ௲௬௱௨௰௯ன்மேற் செல்லாநின்ற பிரசோற்பத்தியாண்டு தைமீ ௰௨உ ஹேமந்தருதுவில் புஷ்யமாசத்தில் கிருஷ்ணபட்ச அமாவாசையும் சோமவாரமும் பெற்ற நாளில் தேவை நகராதிபன்...[9] செயதுங்கராச வங்கிஶாதிபன் துகவூர்க் கூற்றத்தில் கரத்தூரான குலோத்துங்கசோழநல்லூர்கீழ்பால் விரையாத கண்டனிலிருக்கும் ஸ்ரீராச ஸ்ரீ தளவாய்சேதுபதி காத்த தேவரவர்கள் இராமேசுரத்திலிருக்கும் குருக்கள் மாசிலாமணிக் குருக்கள் பண்டாரமவர்களுக்கு மடத்துத் தர்மத்துக்கு நமக்கு உபதேசம் பண்ணுகையில் குருதக்ஷிணையாக[க்] கொடுத்த கிராமம் தூணுகுடியும்[10] உள்கிடை வெள்ளகுடி இடையகுடி உள்பட ஏந்தலும் மடத்து தர்மத்துக்கு......கொடுத்தோம்'[11] என்பதால் விளங்கும். மேற்கூறிய இராமநாத பண்டாரம் உள்ளிட்ட மாசிலாமணிக் குருக்கள் பண்டாரமும் அவர்கள் பரம்பரையுமே நேராகவோ, தங்களால் நியமனமான தம்பிரான்கள் மூலமோ கோயிற் காரியங்களை நிர்வகித்து வந்திருக்கின்றனர். பின்னர் செல்வச் சீமான் பொன்னுசாமித் தேவர் நாளிலே

5. Read முனியிராமநாத
6. A. S. I., iv. 59.
7. நாதரென்றிருக்க வேண்டுமென்று தோற்றுகிறது.
8. A. S. I., iv, 59.
9. மெய்க்கீர்த்தி முழுவதும் ஈண்டு கொடுக்கப்படவில்லை.
10. தூணுகுடி இன்றும் அவருடைய சந்ததியார் வசமேயுள்ளது.
11. தூணுகுடிச் செப்பேடு.

இராமேசுர தேவஸ்தான் விசாரணை சேதுபதிகட்கு வேண்டுமென விரும்பியபோது மடபதிகள் மறுத்து விட்டனர். அதற்காக வழக்குத் தொடர்ந்து இங்கிலந்திலுள்ள பிரிவிகவுன்சில் (Privy Council) வரையில் வழக்காடியும் சேதுபதிகட்குக் கோயில் விசாரணையுரிமை யில்லையெனத் தீர்மானமாயிற்று [12]. ஆயினும் புதிய தேவதானச் சட்டப்படி ஆலயநிர்வாகம் வேறு பிரிந்தது.

மடபதிகளில் இறுதியிலிருந்தவர் பஞ்சநதக்குருக்களாவர். அவரை இராமேசுரத்தையாவென்று பிற்காலத்தில் ஜனங்கள் வழங்கினர். இவர் இற்றைக்குச் சற்றேறக்குறைய ஐம்பதாண்டுகளின் முன்னர் காலகதி யடைந்தனர். இம்மடபதிகளின் வேண்டுகோளின்மேற்போலும் இவர்களது உறவினரான நிரம்பவழகியர் சேதுபுராணம் பாடினர்.

இதுவரையிற் கூறியதுகொண்டு இராமநாத பண்டாரம் என்பார் பரம்பரைச் சைவ அபிடிக்தர்களது சீடரென்பதும், சேதுபதிகள் பிரபலமடையுமுன்னரே நாயக்கர்கள் காலத்திலேயே மடபதியாக விருந்தவரென்பதும், அந்த மடபதிகளும், அவர்களது குருமாரும் இராமேசுரம் கோயில் விசாரணைக் கர்த்தர்களாவர் என்பதும், முனிவர் இராமேசுரத்தில் பல திருப்பணிகளைச் செய்து கோடி தீர்த்தத்தையும் கற்கட்டிடமாக்கினரென்பதும் பெற்றும். மேலே காட்டிய பாக்கள் இவரால் பாடப்பட்டனவோ அன்றி வேறோ வென்பது அறிவதற்கில்லை.

12. In 1450 additions were made to the inner buildings by a wealthy merchant from Madura and others in Saka 1490 by Chinna Udayan Setupati Katta Tevar, then a feudatory of Visvanatha Nayakar of Madura, whose statue and that of his son Krishnappa were set up in front of the Nandi. An inscription relating to this by the side of the door into the first prakaram, in front of these, was destroyed with others some twenty years ago or more during a suit between the Pandaram of the temple and the Zemindar of Ramnad. The suit was conducted by one Appavu Pillai still living, (1886) who had a number of inscriptions forged and inserted in the walls, and produced translations of them as evidence against the claims of the Setupatis. The suit, appealed to the Privy Council was given in favour of the forgers and the Setupati deprived of his right to appoint the Dharmakartas to interfere in the management of the temple. (A. S. I. iv, 57) :

அப்பாவுப்பிள்ளையின் கால்வழியினர் இராமீசுரத்தில் இன்றும் இருப்பதாகத் தெரிகிறது.

S. SOMASUNDARA DESIKAR.

வைத்தியநாத தேசிகர்

மன்னுதென் கமலை வைத்திய நாதன்
பொன்னடிக் கமலப் போதினைச்
சென்னியிற் சேர்த்துது மதிசிறந் திடவே

என்பது இலக்கண விளக்கம் என்ற நூலின் முகப்பு ஏடுகளிற் காணப் படும் செய்யுள். இச் செய்யுளிற் கண்ட வைத்தியநாத தேசிகர் திருவாரூரிலே பரம்பரைச் சைவாசாரியர் மரபிலே தவவணைக் குடியில் வந்த வன்மீகநாத தேசிகரின் முதன்மனைவியின் புத்திரராவர். இளமையிலே தாயினையிழக்க நேர்ந்தமையாலும், மாற்றாந் தாயினது பராமரிப்புக் குறைவாலும் வைத்தியநாதர் சிறிது துன்பமடைந்து வருந்தினரென்று அவரது பரம்பரையினர் கூறுவர். ஆயினும் அத்துன்பம் நீண்டநாள் நிலைத்திருக்கவில்லை. அவருடைய தந்தையாரான வன்மீகநாத தேசிகரிடம் கல்விபயின்றவரும், அக்காலத்திலே ஸ்ரீ கமலைவசந்தத் தியாகேசனது அபிடேககட்டளை அன்னதானகட்டளைகளின் விசாரணைக் கர்த்தருமாயிருந்த அகோரமுனிவர்[1] என்பார் வைத்தியநாதரது பரிதாப நிலையையறிந்து அவரை யழைத்துவந்து தம்மோடு வைத்துக்கொண்டு கல்வி கற்பித்து வந்தார். உணவுக்கவலை யொழியவே, வைத்தியநாதர் தம் காலத்தை வீண்போக்காது கல்வி கற்பதே நோக்கமாகக் கொண்டார். ஆசிரியராயமைந்த அகோர முனிவரும் தமது குருபுத்திரரைப் பலவிதத்திலும் அன்போடு பாதுகாத்து வந்தனராயினும் கல்வியில் மட்டும் கடுமையுடையவராகவே யிருந்தாரென்று கன்ன பரம்பரைச் செய்தி கூறும். மாணவர் கல்வி பயிலுங்கால் சோர்வுற்றால் ஆசிரியர் தம் கையிலுள்ள கரகநீரைப் பெய்துவிடுவர் என்று கூறுவர். இவ்வாறாகப் பலநாள் கல்வி கற்றுவந்தார்.

அக்காலம் காசிபோந்து கங்கையாடி வருவது பெரும்பேறாகக் கருதப்பட்டகாலம். அகோரமுனிவரும் காசியாத்திரை செல்லும் நோக்குடையராய் அப்பயணத்திற்கு ஆவன புரிந்துவந்தார். ஒரு நாள் தம் மாணாக்கர்க்கு முனிவரர் தமது காசியாத்திரையைக் குறித்துக் கூறுதலும், மாணவராகிய வைத்தியநாதரும் தமக்கு அப்பொழுது திருவாரூரிலே ஒரு பற்றுக்கோடு மின்மையால் தாமும் தமது ஆசிரியரோடு காசிக்கு வருவதாகக் கூறினர். ஆசிரியர் வைத்தியநாதரது இளமையையும் இல்லறவாழ்க்கை நிலையினையும் வழியினது அருமையையும் எத்துணை எடுத்துக் கூறியும், வைத்தியநாதரது மனம் அமைதியுறவில்லை. அதனைக் கண்ட முனிவரரும் மாணவராகிய வைத்தியநாதர் தம்மோடு காசியாத்திரை செல்வதற்கு ஒருவாறு ஒருப்பட்டார்.

1. இவ் அகோர முனிவர் திருக்குடந்தைப் புராணம், திருக்கானப்பேர்ப் புராணம், வேதாரணிய புராணம் என்ற நூல்களின் ஆசிரியராவர்.

இருவரும் ஒரு நன் முகூர்த்தத்திலே திருவாரூரை விட்டுப் புறப்பட்டு இடையிலுள்ள பல தலங்களையும் தரிசித்துக்கொண்டு திரு அண்ணாமலையை யடைந்து ஒரு மடத்திற் றங்கினார்கள். முனிவரர் தமது ஆன்மார்த்த பூஜையின் பொருட்டுச் சென்றனர். வைத்தியநாதர் நித்தியக்கடன்களைக் கழித்தவளவிலே தமது பாடபுத்தகத்தைக் கையிற்கொண்டு யோகபட்டை கட்டிப் பயிலப் புகுந்தவர் மெய்மறந்து நின்றார். ஆசிரியர் தமது பூஜையை முடித்துக்கொண்டு வந்து மாணவரைப் பார்த்தார். மாணவர் இருந்த நிலை முனிவரர்க்கு எவ்வாறு தோன்றியதோ அது அறிவதற்கில்லை. அவர் வைத்தியநாதரை மும்முறை வலம்வந்து சாஷ்டாங்கமாகத் தண்டனிட்டு, இனித் தாம் சீடரும் வைத்தியநாதர் குலமுறைப்படி குருவுமாயினதாகக் கூறிக் குருவுக்குரிய சிறப்புக்களையுஞ் செய்தனர்.

அகோரமுனிவரர்க்கும் வைத்தியநாத தேசிகர்க்கும் இதுவரையிருந்துவந்த தொடர்பு வேறுபட்டதாலே, இனித் தேசிகர் தம்மோடு காசி செல்வது ஏற்றதன்றெனக் கூறியதோடு தமது உடன்சாலை மாணவரும் பிரபுவாயுமுள்ளா ரொருவர் திருநெல்வேலியின் கண்ணே இருப்பதாகவும், அவ்விடம் செல்லுமாறும் வேண்டிக் கொண்டதோடு அவ்வன்பினருக்கு[2] ஒரு முடங்கலும் எழுதிக் கொடுத்துத் தேசிகரை ஊர்போக விடுத்துத் தாம் காசி நோக்கிச் சென்றார்.

வைத்தியநாத தேசிகர் திரு அண்ணாமலையிலிருந்து புறப்பட்டுத் திருவாரூர் சென்றனர். சிறிதுகாலங் கழிந்து, ஆரூரினின்றும் புறப்பட்டுத் திருநெல்வேலி நோக்கிச் சென்றார். இடையிலே கயத்தாற்றில் அப்பொழுது மதுரையை யாண்ட திருமலைநாயக்கரது காரியகர்த்தராக விருந்த திருவேங்கடநாத ஐயரைச் சந்தித்தார். தேசிகருடைய கல்வித்திறமையையும் அடக்கம் வாய்மை பொறுமை முதலாய நற்குணங்களையும் கண்ட திருவேங்கடநாதையர் தேசிகரைத் தமது மக்களுக்குத் தமிழாசிரியராக அமர்த்தினார். தாம் பாடம் கற்பித்துவரு நாளிலே, இலக்கண பாடம் சொல்லிவருகையில் தாம் கற்ற நன்னூலும் சைன முனிவரான மயிலைநாதருரையும் பல இடங்களில் தொல்காப்பியர் கருத்துக்கு மாறுபடுவது கண்டு இயன்றவரை நன்னூற் சூத்திரங்களை வைத்துக்கொண்டு வேண்டிய விடங்களிற் றிருத்தியும் புத்துரை வகுத்தும் பாடம் போதித்து வந்தாரென்று கூறுவர். அதுவே நாளடைவில் **இலக்கணவிளக்கம்** எனப் பெயர் பெற்றது.

வைத்தியநாத தேசிகர் மலையாளஞ் சென்று அந் நாட்டு அரசரின் மேற் பல பிரபந்தங்கள் பாடி, அவராற் பல சன்மானங்களும் சில ஊர்களும் முற்றூட்டாகப் பெற்றதோடு அவரது அவைக்களத்தினரால் 'ஓதும் பிரபந்தங்கள்............கமலைவரு வைத்தியநாத குருவே' எனத் துதிக்கப்பட்டார். பின்னர் வடநாடு சென்று திண்டிவனத்தை

2. இவ்வன்பினர் யாவரென இதுபொழுது தெரிதற்குரிய சான்றுகள் கிடைத்தில.

யடுத்த மயிலாசலத்திலே எழுந்தருளியிருந்த சிவஞான பாலையர்மீது பாசவதைப்பரணி என்ற நூலும் மயிலாசலபதியான முருகன் மீது பிள்ளைத்தமிழும் பாடி அரங்கேற்ற, அவற்றிற்குச் சன்மானமாகப் பாலையருக்குச் சொந்தமாயிருந்ததும் சூரும்பேட்டிலுள்ளதுமான பத்துக் காணி நிலமும் ஓராள் சாகுபடி செய்யும் உப்பளமும் மானியமாகப் பெற்றார்.[3]

திருவாரூரிலே இருக்கின்ற காலத்திலே தியாகேசப் பெருமான் மீது திருவாரூர்ப் பன்மணிமாலை என்ற சிறு பிரபந்தத்தைச் செய்தார். திருச்சிராப்பள்ளியை யடுத்த கருவூர்ப்பக்கங்களில் வாழும் பன்னிரண்டாஞ் செட்டிகளென்ற ஒருவகை வணிக மரபினரது வேண்டுகோட்கிணங்கி திருவாட்போக்கிப் புராணம் பாடினார். பின்னர் அமர்நீதி நாயனார் வாழ்ந்து முத்தியடைந்த திருப்பதியான திருநல்லூரின் மேல் நல்லூர்ப் புராணம் பாடினார். இந் நல்லூர்ப் புராண ஏடுகளின் இறுதியிலே,

தவிப்பார்க் குறுதுணை வன்மீக நாதன் றனயனிந்தப்
புவிப்பாற் புலவன் வயித்திய நாதன் புகன்றசெஞ்சொற்
கவிப்பாகந் தேவர்க் கவிப்பாகம் போலின்பங் காட்டுங்கற்றோர்
செவிப்பா லுள்ளேசென்று சித்தத்தி லேநின்று தித்திக்குமே.

பொன்னெடுஞ் சடிலத் தெம்பிரா னல்லூர்ப்
புராணமாக் காதைசெந் தமிழாற்
கன்னலுந் தேனு மமுதமு மதுரக்
கனியும்போற் கட்டுரை செய்தான்
பன்னுமெய்ப் புகழான் றவவணை முதல்வன்
பாரெலாம் வணங்குதென் கமலை
மன்னவன் கல்விக் கடலெனச் செழித்த
வயித்திய நாததே சிகனே.

'இது சொன்னான் புதுப்பத்தூர் தவவணை கோத்திரத்தான் ஒப்பிலா மணி யென்றறிக' என்றெழுதப் பட்டுளது கொண்டு இதன் பெருமை விளங்கும்.

தேசிகர் நூல் செய்தலில் வல்லவரா யிருத்தல் போலவே பாடஞ் சொல்லுதலிலும் வல்லவராவர். இவர் இடைவிடாது பாடஞ் சொல்லும் வழக்கமுடையவ ரென்ப. அதற்கேற்ப அவ்வாறு ஓயாது பாடஞ் சொல்லுவதாலுண்டாருந் தாள்வலியைப் போக்கத் தவிட்டை வறுத்து ஒத்துக் கொடுப்பது வழக்கமாம். அவர் தமது மனைவியாரை அழைத்து,

'தகதக தங்கம் தாளை வலிக்குது
தவிட்டை வறுத்துத் தா'

3. இந்நிலமும் உப்பளமும் இவருடைய சந்ததியாரிடமிருந்து கி. பி. 1894-ம் ஆண்டில் கைமாறியது.

என்று கூறுவராம். இவரிடம் கல்விகற்றுச் சீரும் சிறப்புமாக வாழ்ந்தோர் பல்லோராவர். அவர்களுள்,

கூடுஞ் சபையிற் கவிவா ரணங்களைக் கோளரிபோற்
சாடுஞ் சதாசிவ சற்குருவே முன்னின் றந்தைதம்மாற்
பாடும் புலவர்க ளானேமின் றிச்செம்மற் பட்டியெங்குங்
காடுஞ் செடியுமன் றோதமிழ்க் காரிகை கற்றதுவே

என்று பாடியவர் படிக்காசுப் புலவர்.

குடந்தைப் புராணம்[4] பாடிய அரசூர் சோக்கப் புலவர் மற்றொரு சீடர். இவர் தமது ஆசிரியரைக் குடந்தைப் புராணத்தில்

அவமொழித் தென்னுளத் தமுத மூறுதீஞ்
சுவையெனத் தமிழ்வளஞ் சுரந்து நல்குமே
தவமெனக் கமலையி லிருந்த தேசிகன்
றவவணை வயித்திய நாதன் றாள்களே

என்று துதித்திருக்கின்றார். சிவரகசியம் பாடிய ஒப்பிலாமணி தேசிகர் மற்றொரு சீடர் என்பது அவர் நல்லூர்ப் புராணத்தைக் குறித்துப் பாடிய சிறப்புப்பாயிரங்களால் நன்கு விளங்கும்.

இவர் கல்விச்செல்வம் பெற்றிருந்ததுபோல மக்கட் செல்வமும் நிரம்பப் பெற்றிருந்தார். இவரது மனைவியார் 'தங்கம்' எனப் பேர் பெறுவர். சதாசிவம், தியாகராஜன், சிதம்பரநாதன், வடுகநாதன், வன்மீகநாதன் என்ற பழனி என ஐவர் மக்களுண்டு. இவர்கள் ஐவரும் நன்கு கல்விகற்ற வித்வான்களாகவே வாழ்ந்தனர்.

இவரதுகாலம் திருவேங்கடநாதரது காலமாகிய பதினேழாம் நூற்றாண்டின் முற்பகுதியே யாகும். இவரது சீரையுஞ் சிறப்பையுங் குறித்து இலக்கணக்கொத்து[5] எழுதிய சுவாமிநாத தேசிகர்

'என்கண் காணத் திருவா ரூரிற்
சிறப்புற் றிலகும் வைத்திய நாதன்
இலக்கண விளக்கம் வகுத்துரை யெழுதினன்'

என்று கூறியுள்ளார்.

ச. சோமசுந்தர தேசிகர்.

4. குடந்தைப்புராணம் அச்சாகவில்லை. இது சகசி மகாராஜாவின் சபையில் அரங்கேற்றப்பட்டது.

5. நாவலர் அச்சிட்ட இலக்கணக் கொத்தில் சிறப்புற்றிலகும் என்பது திருக்கூட்டத்தில் என்று திருத்தப்பட்டுளது.

அண்ணாமலை ரெட்டியார்

அண்ணாமலை ரெட்டியார் என்ற பெயரைக் கொண்டவர் நாமறிந்த வரையில் இருவருளர். ஒருவர் காவடிச் சிந்து பாடிய அண்ணாமலை ரெட்டியார். இவரது காலம் பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதி. இவருடைய பெயர் நின்று நிலவுவதற்கான வகையில் காவடிச் சிந்து, சிந்து முதலான நூல்களை இவர் இயற்றியுள்ளார்.

மற்றொருவரான அண்ணாமலை ரெட்டியார் பெருங்கவிஞராய்த் திகழ்ந்த சிவப்பிரகாச சுவாமிகளைப் போற்றி ஆதரித்தவர். இவர் பதினேழாம் நூற்றாண்டின் இடைப் பகுதியில் வாழ்ந்தவர் என்று பொதுவாகக் கூறுதல் இயலுமேயன்றி இன்ன ஆண்டு பிறந்தார் என்று கூறவியலாது. இவரது தந்தையார் இலிங்கா ரெட்டியார் எனப் பெயர் பெறுவர். இவர்கள் முன்னோரில் விஜயநகரத்தையாண்ட அரசர்களது வகையைச்சார்ந்த கொண்டவீடு ரெட்டிகள் வழியினர். பண்டகுலத்தினர் என்று கூறுவர். இவர்களது வீட்டுப் பெயர் வல்லகோல். வீரசைவ சமயத்தினர். விஜயநகர அரசாட்சியில் வல்லகோல் எரமு ரெட்டியார் என்பவர் திருச்சிராப்பள்ளி ஜில்லாவிலுள்ள பெரம்பலூர் தாலூக்காவையும், அத் தாலூக்காவின் வடவெல்லையாக ஓடும் வெள்ளாற்றின் வடகரையிலுள்ள பல ஊர்களையும் காரியகர்த்தராக இருந்து கவனித்து வருமாறு நியமிக்கப்பட்டார். இவருக்குப்பின் இவரது புத்திரரான இலிங்கா ரெட்டியார் என்பார் வேங்கடபதி தேவ மகாராயர் காலத்திலே அதே சீமைக்குக் காரியகர்த்தராக விருந்தார். இலிங்கா ரெட்டியாரும் வீரசைவரே. சிவ பக்தியிற் சிறந்தவர். கல்வி யறிவு ஒழுக்கங்களில் மேம்பட்டவர். இவர் தமது காரியகர்த்த வட்டகைக்கு அணித்தான திருமுதுகுன்றம் எனப் பெயரிய விருத்தாசலத்திலே எழுந்தருளியிருக்கும் சிவபெருமான்மீது அதிகப் பற்றுடையவர். பழமலை நாதரையும், பெரியம்மை நாச்சியாரையும் எப்பொழுதும் நினைவிற் கொண்டவர். இவர் நாள்தோறும் திருமுதுகுன்று சென்று கடவுளைத் தரிசனஞ் செய்து வருவார். வெள்ளாற்றுப் பெருக்கால் அடிக்கடி திருமுதுகுன்று செல்வது தடைபட்டு வந்தது. அது காரணமாக வாலிகண்டபுரத்தை[1] யடுத்த வெங்கனூரிலே ஒரு கோயில் கட்டி அதனில் பழமலைநாதரையும்,

1. இவ்வூர் திருச்சிராப்பள்ளியிலிருந்து சென்னை செல்லும் சாலையிலுள்ளது. பெரம்பலூருக்கு நான்கு கட்டை தொலைவிலுள்ளது.

பெரியம்மை முதலான தேவதைகளையும் தாபித்து கத சாலிவாகன சகாப்தம் கூருாசமு௰ உருத்திரோற்காரி௵ வைகாசிமீ பூர்வ பட்சத்துத் துவாதசியும் அத்த நட்சத்திரமும் கூடிய சுபதினத்திலே கும்பாபிஷேகமும் செய்தார். இந்த வெங்கனூர் வெண்கனூர் என்றும் சொல்லப்படும். மேல்கண்ட செய்தி நடந்த காலம் ஆங்கிலவாண்டு 1623-ம் ஆண்டு மே மாதம் 12-ம் தேதியாகும். இச்செய்திகளைக் குறிக்கும் கல்வெட்டொன்று வெங்கனூர்க் கோயில் கோபுரத்தில் வலது புறமாகக் காணப்படுகிறது. அது வருமாறு :[1]

ஸுஹஸ்ஷ | ஸ்வஸ்தி ஸ்ரீஊ ஐஹா ஊஊமெஸ்ரீ அரிய தளவிபாடன் பாஷைக்குத் தப்புவராய கண்டன் கண்ட நாடு கொண்டு கொண்ட நாடு குடாதான் பூருவ தக்ஷிண பச்சிம உத்திர சது சமுத்திராதிபதி ஸ்ரீவேங்கிடபதி தேவர் மகாருயர்[2] பிறுதிவி[3] ருச்சியம் பண்ணியருளாநின்ற சகாற்தம் கூருாசமு௰ இதன்மேல் செல்லாநின்ற உருத்திரோற்காரி௵ வையாசிமீ ௩௨ மகத மண்டலத்துக் கரிகாலகன்னவள நாட்டு வன்னாடாகிய வெண்பார் நாட்டில் செஞ்சி வெங்கப்ப நாயக்கரய்யனுக்கும் நாட்டவற்குத் தன்மமாக நாட்டிமையான செகனப் பிரகண்ட* ராய வேசியா புயங்க சங்கிரும தனஞ்செய பண்ட குலத்துநித்த வல்லகோல் எரமு ரெட்டியார் புத்திரன் லிங்கா ரெட்டியார் தன்மமானது இவ் வருஷத்து ரிஷப நாயற்று[4] பூருவ பக்ஷத்து துவாதசியும் அத்த நக்ஷத்திரமும் பெற்ற குருவாரத்து நாள் விருத்தாசலத்துக்கு பிருதினுமமான[5] வெண்கனூரில் உடையவர் பழமலைநாத சுவாமியள் பெரியம்மை நாச்சியார் முதலான தேவதைகளையும் உற்சவ விக்கிறகங்கள் விக்கினேசுரன் முதல் சண்டேசுரன் பரியந்தமுண்டான விக்கிறகங்களையும் இன்னாளில் இந்த திதி வார நக்ஷத்திரத்தில் பிழைபொறுத்த குருக்கள் கையினாலே பிருதிஷ்டை பண்ணுவித்து பூசை நைவேத்தியமும் நடத்திவிச்சு கெர்ப்பக்கிரகம் அர்த்த மண்டபம் மகா மண்டபம் நிர்த்த மண்டபம் உள் பிரகாரம் இரண்டாம் பிரகாரம் கோபுர முதலான

[இதன் தென்புறம்]

கயிங்கிலியமும் செய்து முடிச்சு தானம் பரிகலம் உண்டு பண்ணிவிக்கையில் தானம் யேற்பாடானது சிவதுவிசக் கொத்துக்கு திருத்தோணி

1. இது 1913-ம் ஆண்டு 1 நெம்பராகக் கல்வெட்டிலாகாவில் பதிவு செய்யப்பட்டுளது. கல்வெட்டை ஒத்துப் பார்த்துக்கொள்ள அனுமதித்த ஷை இலாகாதாரர்கட்கு எனது வந்தனம் உரியது.

2. மகாராயர்.

3. வல்லின 'ற'கரங்களை இடையினமாகக் கொள்க.

* செகனெப்பரகண்ட; இழப்பில்லாத என்பது பொருள்.

4. நாயிற்று.

5. பிரதிநாமமான.

புரம் ஞானசிகாமணி திரு அநந்தீசுர பண்டிதரான பராசல[1] கோத்திரத்து போதாயன சூத்தரத்து ஆபதுத்தாருணப் பெருமாள் புத்திரன் புழை பொருத்தக் குருக்களுக்கு[2] இன்னயனர் திருனமத்துக் காணியாக முப்பது வட்டகையும் தானம் நிருவாகம் இறண்டும் பூசை சைவாசாரம் கோயில் நாயகமாட்டேறும்'.

இவ்வாறு பழமலைநாதரைப் பிரதிட்டை செய்த லிங்கா ரெட்டியாருடைய மூத்த புதல்வரே அண்ணமலை ரெட்டியாராவர். இவரும் கல்வி கேள்விகளில் வல்லவர். சைவசமயப்பற்று மிகுதியுமுடையவர். தன் தந்தையாரால் கட்டப்பட்ட சிவாலயத்தைப் பரிபாலிக்க உரிமை பெற்றவர். வெள்ளாற்றுக்கு வடக்கிலுள்ள பகுதியைக் காத்து விஜய நகர அரசரது காரியகர்த்தராக விருந்தவர். இச்செய்தி மேற்காட்டிய கல்வெட்டின் பிற்பாகத்தால் உறுதிபெறும். அது வருமாறு:

'இப்பிரம் வெள்ளாங் கொத்துக்கு க்ஷிதிபாலகோத்திரத்து பண்டகுல வல்லகோல் லிங்கா ரெட்டியார் புத்திரன் அண்ணமலை ரெட்டியாருக்கு முப்பது வட்டம் இரண்டு நிறுவாகமும், பொற்பண்டார மாளிகை கூறும் இன்னயனர் கோயில் ஆதிசண்டேசுர பட்டயமாகக் கட்டளையிட்டபடியினலே இதுக்குண்டான மண்மனை நஞ்சை புஞ்சை இலக்கை படி பிரசாத முதலான சகல சுவந்திர சுவாமியங்களும் அனுபவித்துக் கொண்டு அவரவர்க்கு கோயில் துறைக்கு உண்டான ஊழியங்களும், செய்து முடித்துக்கொண்டு இந்தபடிக்கு புத்திர புத்திர பாரம்பரியமாக சந்திராதித்தவரையும் அனுபவித்துக்கொண்டு வரக்கடவராகவும்— சிவமயம்.'

இந்த அண்ணமலை ரெட்டியாரே சிவப்பிரகாச சுவாமிகளை ஆதரித்தவராவர். சுவாமிகள் திருவெங்கை யுலாவிலே

'வினவினர்க்குப் பண்டை யறத்தின் படிவமிது வென்னவுருக்
கொண்ட விலிங் கையன் குலமைந்தன்—உண்ட
படிதாங்கி மாயன்றோப் பார்தாங்கி யாங்கெம்
குடிதாங்கி நல்லிசைமென் கோதை—முடிதாங்கு
* * *
கண்ட குலத்திற் கருதி னிரட்டியாம்
பண்ட குலத்தின் பயனுறன்—மண்டலிகர்
நல்லகோ லின்று நவைக்கோ லெனச்செயுங்கோல்
வல்லகோ லண்ண மலைவள்ளல்—மல்லலுறச்
சந்து பொருத்தித் தகுஞ்சீர் கெடாதடுக்கிப்
புந்தி மகிழப் புதவணித்தா—முந்தையோர்
செய்யுள்போற் செய்த திருக்கோயி லுள்ளிருந்தெம்
பையுள் போக்கிற்கும் பரஞ்சோதி'

1. பராசர. 2. பிழைபொறுத்த குருக்கள்.

என்று பாடுவர். இதுகொண்டு வெங்கனூர்க் கோயிற்றிருப்பணி செய்தவர் அண்ணாமலை ரெட்டியார் என்று கூறுவாரும் உண்டு. ஆயினும் அக்கோயிலிற் காணும் மேலே காட்டப்பட்ட கல்வெட்டு இச்செய்தியை மறுக்கின்றது. எனினும் கோயில் கட்டுங்காலத்திலேயே அண்ணாமலை ரெட்டியார் காரியகர்த்தராக இருக்கும் உரிமை பெற்றிருந்தமைகொண்டு தக்க பிராயமுடையவராக இருந்திருத்தல் வேண்டும் என்று கொள்வது பிழையாகாது. கோயிற்றிருப்பணி வேலையையும் தன் தந்தையாரோடு உடனிருந்து கவனித்திருந்தாராகல் வேண்டும் என்று தோன்றுகிறது. அதுவன்றிக் கோயிற் காரியங்களை இவரே நிர்வகித்து வரவேண்டுமென்று இலிங்கா ரெட்டியார் கட்டளையிட்டுள்ளதாலே உலாவிற்கண்ட செய்தி பிறந்து மிருக்கலாம். அடிகள் பிரபுலிங்கலீலை இயற்றிய காலம் கி. பி. 1652. கோயில் கும்பாபிஷேகம் நடைபெற்றது 1623. அப்பொழுதே அண்ணாமலை ரெட்டியார் குறைந்தது முப்பது ஆட்டைப் பருவத்தராயிருந்திருத்தல் வேண்டும். மேலும் அடிகள் காலமாகும்போது அண்ணாமலை ரெட்டியார் இருந்ததாகத் தெரியவில்லை. அடிகளுக்கு முன்னரே ரெட்டியார் சிவலிங்க ஐக்கியமாயினர் போலும். ஆதலாலே அண்ணாமலை ரெட்டியார் தமது முதுமையில் சிவப்பிரகாச அடிகளை ஆதரித்தவராகல்வேண்டும்.

மேலே கூறியவைகளால் அண்ணாமலை ரெட்டியார் இலிங்கா ரெட்டியாரது மூத்த புதல்வரென்பதும், விஜயநகர அரசர்களது காரியகர்த்தரென்பதும், ஸ்ரீ வேங்கடபதி தேவ மகாராயர் காலத்திலும் பின்னும் இருந்தவரென்பதும், வெங்கனூர்க் கோயில் இவரது தந்தையாரால் கட்டப்பட்டதென்பதும் பெற்றோம்.

ச. சோமசுந்தர தேசிகர்

சேரர்வஞ்சியும் சிலாசாஸனவழக்கும்

சேரசோழபாண்டியர் என்ற மூவேந்தர்க்கும் பழைமையாகவே உரிமைபூண்ட தமிழகமானது குடபுலம், குணபுலம், தென்புலம் என மூவகைப்பகுப்பு உடையதென்பதும், அவற்றுட் குடபுலம் சேரர்க்கும், குணபுலம் சோழர்க்கும், தென்புலம் பாண்டியர்க்கும் உரியன என்பதும் முன்னூல்களாலும் பின்னூல்களாலும் நன்கறியப்பட்டவை. இதுபற்றியே குடபுலங்காவலர் மருமான், குடக்கோ, குடவர்கோமான் எனச் சேரரும், குணபுலங்காவலர்மருமான் எனச் சோழரும், தென்புலங்காவலர்மருமான், தென்னவன் எனப் பாண்டியரும் வழங்கப்பட்டனர். தென்புலத்துக்கு வடபாலுள்ள தமிழக வரைப்பு இருபகுதிப்பட்டு ஒருபகுதி குடபுலமாகவும் ஏனைப்பகுதி குணபுலமாகவும் அமைவனவாம். இவற்றுட் குடபுலம்—குட்டம் குடம் பூழி முதலிய மேல்கடற்பகுதிகளையும் பன்றிமலாடு முதலிய உண்ணாட்டுப் பகுதிகளையும் உடையது. உண்ணாடு கொங்குமண்டலம் எனவும் பெயர்பெறும். இவ்விருபகுதிப்பட்ட குடபுலவுரிமை பற்றியே குட்டுவன் குடவன் பூழியன் கொங்கன் என்று சேரவேந்தர் வழங்கப் பெற்றனர். சேரர்க்கே பரம்பரையுரிமையுடையனவாகச் சங்கநூல்களும் பிறவுங்கூறும் கொல்லி அயிரை முதலிய மலைகளும், ஆன்பொருநை, பேரியாறு, காஞ்சி, வானி முதலிய நதிகளும், காவிரியுடன் பிறநதிகள் கூடும் முக்கூடலும், கருவூர் ஆமூர் குழுமூர் பேரூர் முதலிய ஊர்களும் தன்னகத்துக்கொண்ட கொங்குநாடே சேரரது குடபுலத்தின் வேறுபட்டதன்று என்பது முக்கியமாக அறிதற்குரியது. இக்குடபுலத்தின்கண்ணே அவ்வேந்தரது ஆதிநகரும் விளங்கியதாகும். இவையாவும் சங்கச்செய்யுட்களையும் பின்னூல்வழக்குகளையுந் துணைக்கொண்டு, மகாவித்வான் ரா. இராகவையங்கார் அவர்கள் எழுதிய **வஞ்சிமாநகர்** என்ற நூலினும் யானெழுதிய **சேரன் செங்குட்டுவன்** என்ற நூலினும் பரக்கக் காணலாம். இவ்வுண்மைகள், இதுவரை வெளிவந்துள்ள சிலாசாஸனங்களை ஆராய்ச்சி செய்யுமிடத்தும் செவ்விதிற் பொருந்துகின்றன. ஆதலின், அவ்வாராய்ச்சி முறையில், அவ்வுண்மைகளை இங்கு விளக்கவிரும்புகின்றேன்.

சோழன் செங்கணானுக்குஞ் சேரமான் கணைக்காலிரும்பொறைக்கும் பெரும்போர் மூண்ட களம் திருப்போர்ப்புறம்[1] என்றும், அதனில் சோழன் படைமுதலியாய கணையன் என்பானைவென்று அவனது கழுமலத்தைச் சோழன் கைப்பற்றியதோடு, அச்சேரமானையே பிடித்துக் குணவாயிற்[1] கோட்டத்துச் சிறையிட்டனன் என்றும், அக்காலத்துப் பொய்கையார் என்ற புலவர்பெருமான் செங்கணானது வெற்றிக்களத்தைப் பாடி அச்சேரமானைச் சிறைவிடுவித்தனர் என்றும் களவழி நாற்பது (36), அகநானூறு (44), புறநானூறுகள் (74) கூறு

1. 'திருப்போர்ப்புறத்து' என்று, களவழி நாற்பது முதலிய அச்சுப் பிரதிகளிற் கண்ட பாடம், 'திருப்பேஎர்ப்புறத்து' என்று அவற்றின் சுவடிகள் சிலவற்றிலும், ஆண்டுக் 'குடவாயிற் கோட்டம்' என்றுள்ள பாடம், 'குணவாயிற்கோட்டம்' என்று தமிழ்நாவலர் சரிதையிலும் (158) காணப்படுகின்றன. இவையிரண்டும் சிறப்புடையவை என்பது பின்வருங் கூற்றுக்களாற் பெறப்படும்.

கின்றன. இவ்வாறு சேர சோழர்க்குள் போர்நிகழ்ந்த களமான திருப்பேளர்ப்புறம் என்பது, மழகொங்கநாட்டுத் தலங்களுள் ஒன்றாகும்[1]. இது திருப்பேர்நகர், திருப்புறம், திருப்புறத்துறை, திருப்பேர்த் திருப்புறத்துறை எனச் சாஸனங்களிற் வழங்கப்படுகின்றது. இவற்றுள் திருப்பேர் திருப்பேர்நகர் என்பன, ஆங்குள்ள பாடல்பெற்ற திருமால் ஆலயத்தையும், திருப்பேர்த் திருப்புறம் முதலியன அங்குள்ள சிவாலயத்தையும்[2] குறிப்பன. இனி அப்போரிற் கைப்பற்றப் பட்ட கழுமலம் என்பது, சீகாழியன்றென்றும், சேரர்க்குரிய கொங்கு நாட்டதோர் ஊர் என்றும் உணர்க. 'குட்டுவன் கழுமலத்தன்ன' என்பது அகம் (270). இது நெல்லை என வழங்கப்பட்ட ஊரின் பழம் பெயராகும். இந்நெல்லைக்குப் பழைய புராணமொன்று உண்டு. நெல்லைமாநகர், கழுமலம் என்பன அவ்வூரின் பெயர்கள் என்பதும் அது திருச்சிராப்பள்ளிஜில்லா உடையார்பாளயம் தாலூகாவில் உள்ள தென்பதும், கழுமலநாத ஸ்வாமி என்பது அவ்வூர்ச் சிவபிரான் திருநாமம் என்பதும் அந்நெல்லைமாநகர்ப் புராணத்தாலும், அதன் சுவடியெழுதினோர் குறிப்புக்களாலும் தெரியவருகின்றன.[3]

"சூதன்...ஈசர் கழுமலப் பேநமை சொன்னான் மன்னே"

என்றதொடர் அப்புராணத்து வருதல் குறிப்பிடற்பாலது. கழுமலத்துக் கட்டப்பட்டிருந்த களிறு கரிகாலனை முடிசூட்ட வேண்டித் தன்மேலெடுத்துச் சென்று அண்மையிலுள்ள கருவூர்க்குச் சென்றது— என்று பழமொழியில் (62) கதைகுறிக்கப்பட்ட ஊர் இதுவேயாம். இவ்வூர்போலவே, குணவாயில் என்பதும் அக்கொங்கு நாட்டின்ளதே. சேரர்தலைநகரான கருவூர்க்கு நேர்கீழ்பால் உள்ளதனால் இஃது அப்பெயர் பெற்றது. சிதம்பரந் தாலூகாவில் குணவாசல் என்று இன்றும் வழங்கப்பெறும் இவ்வூர் தேவாரவைப்புத்தலமாம் என்பது,

"குடவாயில் குணவாயி லானவெல்லாம்" (அப். க்ஷேத். கோ. 7)

"கொடுங் கோவலூர் திருக்குணவாயில்" (சம். க்ஷேத். கோ. 7)

எனவருந் தேவாரத் தொடர்களால் அறியப்படும். சேரன் சிறை

---

1. "பாண்டிய குலபதி வளநாட்டு...திருப்பேர்" என்பது சாஸனம் (S. I. I. Vol. vii, p. 366). அவ்வளநாடு, வடகரைமழநாடாகும் (M.E.R. Nos. 132 of 1925-29).

2. S. I. I. Vol. vii, p. 308— இச்சாஸன முதலியவற்றில் 'இவ்வூர்த் திருப்புறத்துறையும் பெருமானடிகட்கு" என வருதலால், திருப்புறம் என்பதும் அவ்வூர்ச் சிவன்கோயிற்பகுதியின் பெயர் என்பது தெரியலாம். இது திருச்'சடைமுடி' என்ற தேவாரவைப்புத்தலமாம் என்பது அவ்வூர்ச் சாஸனங்களால் தெளிவாகின்றது (S. I. I. vii, No. 499). இதுவே, 'திருப்பேளர்ப் புறம்' எனப் புறநானூறு முதலியவற்றிற் கூறப்படுவதாம்.

3 A Descriptive Catalogue of Tamil Manuscripts, Vol. ii, p. 612 (1916). வெள்ளாற்றின் தென் கரையில் இவ்வூர் உள்ளதாக அப்புராணங் கூறும். அங்குக் கழுமங்கலம் என்றுள்ள ஊர் இதுபோலும்.

வைக்கப்பட்ட இக்குணவாயிற் கோட்டமே, இளங்கோவடிகள் வாழ்ந்த இடமாகக் கொள்ளற்குரியது.

இங்ஙனம் சேரர்க்குரியவாகத் தெரியும் கழுமலம், குணவாயில் திருப்பேளர்ப்புறம் என்பன, சோணாட்டெல்லையில் சங்ககாலத்து அமைந்திருந்த ஊர்கள் என்றும், அவ்வெல்லைபற்றிய விவாதமே சேர சோழர்க்குட் போர் நிகழ்ந்ததற்குக் காரணமாயிற்றென்றும் கருதற்குரியன. சோழன் கோச்செங்கணானைத் திருநறையூர்ப் பதிகத்தே பெரிதும் சிறப்பிக்கின்ற திருமங்கைமன்னன்,

> "மின்னாடு வேலேந்து விளந்தை[1] வேளை
> விண்ணேறத் தனிவேலுய்த் துலகமாண்ட
> தென்னாடன் குடகோங்கன் சோழன் சேர்ந்த
> திருநறையூர் மணிமாடஞ் சேர்மின்களே."
>
> (பெரிய திருமொழி. 6, 6, 6.)

என்று பாடுதல் நோக்கத்தகும். இதனுள் சோழன் செங்கணானுக்குப் பெரும்பகைவனாயிருந்தவன் விளந்தைவேள் என்றும், அவனைப் போரில் வென்று சோழன் உலகமாண்டனன் என்றும் கூறப்படுதல் காணலாம். பகைவனான வேள், விளந்தை என்ற ஊரின் தலைவன் என்பது அவன் பெயரே குறிக்கும். விளந்தை என்பது, முன்பு கொங்குநாட்டதாயிருந்த உடையார்பாளையந் தாலுகாவில் உள்ளது.[2] இவ்வூரைத் தலைமையாகக் கொண்ட பிரதேசம் விளந்தைக் கூற்றம் விளந்தைப்பற்று எனச் சாஸனங்களிற் பயில்கின்றது.[3] இக்கூற்றத்தில் முன்னடங்கியிருந்த ஊர்களே மேற்கூறிய கழுமலமும் குணவாயிலும். இதனால், சேரனுடன் பொருது சோழன் கைப்பற்றியதாகக் களவழி கூறும் கழுமலம் என்ற ஊர் விளந்தைவேளுடையது என்பதும், அவ்வேள் செங்கணானுடன் பொருதவன் என்று திருமங்கையார் கூறுதலின், பெருஞ்செங்கணானை சேரன்கீழ்ப் படைமுதலியாயிருந்தவன் அவன் என்பதும் புலனாம். ஆகவே, அவ்விளந்தையைச் சார்ந்த கழுமலப் போரில் சோழனை எதிர்த்தவனாக அகநானூறு (44) கூறும் கணையன் என்பானே அவ்விளந்தைவேள் என்பதும், அவனை "விண்ணேறத் தனிவேலுய்த்து உலகமாண்டவன்" செங்கணான் என்பதனால், அச்சோழன் கழுமலங்கொண்ட வெற்றியே அவ்வாழ்வாராலும் சிறப்பிக்கப்பட்டதென்பதும் பெறப்படுவன. சேரனுக்குரிய கொங்குப்பகுதி இங்ஙனம் செங்கணானால் வெல்லப்பட்டது பற்றியே, அப்பெரியார் 'குடகொங்கன்' என அச்சோழனை வெற்றிப் பெயராற் சிறப்பித்ததூஉம் என்க. 'குடகொங்கு' என்பதனால் சேரரது குடபுலத்துள் அடங்கியதே அப்பிரதேசம் என்பது பெறுதும்.

1. விளந்தவேளை' என நாலாயிரப் பிரபந்தத்திற் பதிப்பிடப்பட்ட பாடம், விளந்தைவேளை எனத் திருத்தஞ்செய்தற்குரியது.

2. இவ் விளந்தையில் கச்சியரையர், கச்சியராயர் என்ற சிற்றரசர்கள் பிற்காலத்தும் இருந்தாண்டனர். இவ்வூர்க்குரிய உடையார்பாளையம் ஜமீன்தார், இக்கச்சியராயர் வழியினர்போலும்.

3. M.E.R., No. 233, 249 of 1916.

இக்கொங்குப் போரில் தோல்வியுற்ற சேரமானை 'வஞ்சிக்கோ' (39) எனவும், அவன் படையாளரைக் 'கொங்கர்' (14) என்றும் பொய்கையார் கூறுகின்றார். இதனால், வஞ்சியைத் தலைநகராகக் கொண்ட கொங்குநாட்டில் நிகழ்ந்த போரே அப்புலவராற் பாடப்பட்டதென்பது தெளியலாம். "கொங்கர்கோ-கருவூர் அரசன் ; கருவூர்-வஞ்சி" எனக் களவழியுரையாளரான முன்னோரது குறிப்பும் இக்கருத்தையே தெளிவித்தல் காண்க (39 உரை). இவ்விளந்தைப் பிரதேசம் செங்கணனால் வெல்லப்பட்ட பின்பே, அது சோணாட்டுப் பகுதியாயிற்று என்றும் உய்த்துணரப்படும்.

இனி, மேற்கூறிய விளந்தைக் கூற்றமான உடையார்பாளயந் தாலூகாவில் பழுவூர் எனப்பட்ட ஊரொன்று பாடல்பெற்ற சிவாலயமுடையது. இவ்வூர்த் தலைவர்கள் பழுவேட்டரையர்[1] எனப்படுவர். முதற் பராந்தகசோழனுக்கு மகட்கொடுத்த மாமன், இப்பழுவேளிருள் ஒருவனை கண்டன் மறவன் என்னும் பெயரினன். இவனைக் கேரளராஜன் என்று அன்பில் சாஸனமொன்று கூறுதல் குறிப்பிடத் தக்கது.[2] இதனால் இப்பழுவூர், கழுமலங் குணவாயில்கள் போலவே, கொங்குச் சேரர்க்குரியதாய் ஒரு காலத்திருந்தது என்பது அறியப்படும். இப்பழுவூர்ச் சிவபிரானை,

"அந்தணர்களான மலையாளரவ ரேத்தும் பழுவூரான்"

எனச் சம்பந்தமூர்த்திகள் பாடியிருத்தல் குறிப்பிடத்தக்கது. மலையாளர் என்பது மலைநாட்டு மக்கள் என்னும் பொருளதாம். கொல்லிமலையில் வாழ்பவரையும் மலையாளர் என்றும், கொங்குப் பிரிவும் மகதைநாடுமான மலாட்டினை (மலையமானாட்டை) மலைமண்டலமென்றும் சாஸனங்கள் கூறுகின்றன.[3] இவற்றால், சேரரது குடபுலத்துள், கொங்குமண்டலம் குணமலைநாடாமென்பதும், இப்போதை மலையாளம் குடமலைநாடாமென்பதும் பெறப்படும். இனி மேற்கூறிய பழுவூர் போலவே, 'மங்கலமடந்தை கோட்டம்' என்பதொன்று தேவந்தியின் வரலாறுரைக்கும் மாடலன்கூற்றில் வைத்து இளங்கோவடிகளாற் கூறப்படுகின்றது. இது, கொங்குநாட்டில் மங்கலம் என்ற ஊரிலுள்ளதும் மிக்க பிரபலம் பெற்றதுமான மங்கலாதேவியின் கோயில் ஆகும். மதுரை ஜில்லா கம்பங்கூடலூரில் உள்ள சாஸனமொன்றால், கொல்லமாண்டு 844 (கி. பி. 1669) ல் குலசேகரர் என்ற குடமலை நாட்டரசர் இம்மங்கலாதேவி கோயிற்கு அக்கூடலூரில் பூமியளித்த செய்தி கூறப்படுகின்றது[4]. இளங்கோவடிகள் கூற்றாக்கேற்பப் பிற்காலத்துச் சேரர்களையினராலும் கொங்குநாட்டுக் கோயில் கொண்ட இத்தேவி வணங்கப்பெற்று வந்தமை இதனால் அறியத்

---

1. பழுவேள் - பழுவூர் வேள் எ - று. பழுவேட்டரையர் என்பது, சோழியதரையர், பல்லவதரையர், முத்தரையர் என்பன போலப் பழுவூர் வேளிரான அரசர் என்ற பொருளுடையது. [தரையர் - அரசர்]

2. M.E.R. 1926, p. 97.

3. Ibid No. 499, 501 of 1929-30 ; No. 288 of 1928-29 ;

4. Ibid No. 420 of 1907.

தக்கது[1]. இதுவரை கூறிய சாஸனப் பிரமாணங்களால், சேரவேந்தர்க்குப் பழைமையாக உரியதே கொங்குமண்டலம் என்றும், அதன் கணுள்ளதே அவர் தலைநகரான கருவூர் வஞ்சியென்றும் தெளிய உணரலாம்.

மேற்கூறிய முடிபினையே சங்ககாலத்துக்குப் பின்பமைந்த சாஸனங்கள் பலவும் தெளிவுறுத்துவன. இப்போது கிடைத்துள்ள பழைய தமிழ்ச் சாஸனங்களிலே 8-ம் நூற்றாண்டில் ஆண்ட ஜடிலவர்மன் பராந்தகன் என்ற பாண்டியன் அளித்த சிவரமங்கலப் பட்டயமும்[2] ஒன்றாகும். அதன் முதற்கணுள்ள அப்பாண்டியன் பிரசஸ்தியில் அடியில்வரும் பகுதி குறிக்கொண்டு நோக்கத்தக்கது:—

"ஆயிர வேலி யயிரூர் தன்னிலும்
புகழி யூரிலுந் திகழ்வே லதியனை
அடுபுறங் கண்டவ னொலியுடை நெடுந்தேர்
ஆடல் வெம்மா வையுடன் கவர்ந்தும்
பல்லவனுங் கேரளனு மாங்கவற்குப் பாங்காகிப்
பல்படையொடு பார்நெளியப் பக்கமெனப் பரந்தெழுந்து
குடபாலுங்[3] குணபாலு மணுகவந்து விட்டிருப்ப
வெல்படையொடு மேற்சென்றங்கு
இருவரையு மிருபாலு மிடரெய்தப் படைவிடுத்துத்
தடகொங்கந் நடன்மன்னனைக் கொல்களிற்றொடுங் கொண்டுபோந்து
கொடியணிமணி நெடுமாடக் கூடன்மதி லகத்துவைத்தும்
கங்கபூமி யதனளவுங் கடிமுரசதன் பெயரறையக்
கொங்கபூமி யடிப்படுத்துக் கொடுஞ்சிலைப்பூட் டழிவித்துப்
பூஞ்சோலை யணிபுறவிற் காஞ்சிவாய்ப்பே ரூர்புக்குத்
திருமாலுக் கமர்ந்துறையக்
குன்ற மன்னதோர் கோயி லாக்கியும்" எனக்காண்க.

இவற்றுள் (1) அதிகன் ஊர்திகளைக் கவர்ந்ததும், (2) தடகொங்கர் நடன்மன்னனைச் சிறைவைத்ததும், (3) திருமாலுக்குக் கோயிலாக்கியதும் ஆகிய பாண்டியனது மூன்று செயல்கள் உம்மீற்று வினையெச்சங்களாற் கூறப்பட்டிருத்தலைக் காணலாம். இவ்வாறே, அப்பாண்டியன் தென்மன்னனை வென்றதையும், கரவந்தபுரம் கோயில் ஆக்கியதையும் முறையே 'கொண்டு' 'அமைத்து' என்ற அவ்வெச்சங்களாற் குறித்து "ஏவமாதி விக்ரமங்கள் அத்தனையோ பல செய்து" என்று பிரசஸ்தியாசிரியர் முடிக்கின்றார். இங்ஙனம் குறிப்பிடப்பெற்ற பாண்டியனது பெருஞ்செயல்கள் மூன்றனுள், அவன் அதியனை வென்றபின் நடத்திய இரண்டாஞ் செய்தியே ஈண்டு ஆராய்ச்சிக்கு உரியது. இதனுள், அதிகற்குத் துணையாக வந்தவர்கள்

1. இதன் விவரம், 'சேரன் செங்குட்டுவன்' என்றநூலின் 89-90-ஆம் பக்கங்களிற் காண்க.

2. The Madras Museum Plates of Jatilavarman (Ep. Ind. Vol. XXII).

3. 'குணபாலுங் குடபாலும்' என்று எதுகைக்கும் அரசர்செயற்கும் இயைய அமைதல் பொருந்தும்.

பல்லவனும் கேரளனும் என்றும், அவ்விருவரும் நிலைகுலையும்படி பாண்டியன் தன் படைகளை விடுத்துக் குடகொங்கத் தடன்மன்னனைப் பிடித்துச் சிறையிட்டு அவனுட்டைக் கைப்பற்றினன் என்றும், பற்றியபின் இத்தகைய பெருவெற்றியருளிய தன் வழிபடுகடவுட்குக் கொங்குப்பேரூரிற் கோயிலமைத்தான் என்றும் கூறப்பட்டுள்ளமை காணலாம். அதிகனுக்குத் துணைவந்தோர் பல்லவனுங் கேரளனுமென மேலே கூறினமையின், சிறைப்பட்ட குடகொங்கத்தடன் மன்னன் என்பான், அவருளொருவனவனேயன்றி முன்சுட்டப்படாத மூன்றுமொருவன் ஆகான் என்பதும் அவன் கேரளனே என்பதும் தெளிவாம். குடகொங்கம் என்பதனால் கொங்குநாடு குடபுலத்தைச் சார்ந்ததெனவும் அதன் அடன்மன்னன் என்பதனால், கொல்லிமலை அயிரைமலை முதலியவற்றைக்கொண்ட அக்குடபுலச் சேரனே அவன் எனவும் எளிதில் அறியப்படும். படவே, அதிகனுடன் போர் நடத்திய கொங்குப்பக்கத்தே அவற்குத் துணைவந்தவருள் ஒருவனை சேரனைப் பிடித்துச் சிறையிட்டு அவனுட்டினைத் தனக்குரித்தாக்கி, இவ்வாறு தான் எண்ணிய கருமத்துக்கு மேற்பட்ட வெற்றிப் பயனைப் பெற்றதற்கு உவந்து தன் வழிபடுகடவுளை வணங்கினன் பராந்தகன் நெடுஞ்சடையன் என்பதே பிரசஸ்தியாசிரியர் கருத்தாதல் காண்க. குடகொங்கத் தடன்மன்னன் வடகொங்கத்து அதிகனுக்கு உதவியது, அவ்வதிகன் சேரர்கிளையினனாதல் பற்றியாம்[1]. குடகொங்கன் என்று சேரனை இச்சாஸனங் கூறியவாறு, 'தென்னுடன் குடகொங்கன் சோழன்' எனத் திருமங்கையார் கூறியதுடன், ஏறக்குறைய இச்சாஸனகாலத்தவரும் திருமாலடியாரும் சேரவேந்தருமாய குலசேகரப்பெருமாள் தம்மைக் 'கோங்கர்கோன்...கொல்லிகாவலன்' என்று கூறிக்கொள்ளுதலும்[2] அறியத்தக்கது.

இனி இக்கொங்குநாட்டிற்கு உரியனவாகக் கல்லெழுத்துக்களிற் காணப்படும் வேறு பெயர்களும் மேற்கூறிய உண்மையையே வெளியிடுகின்றன. வீரகேரளமண்டலம் வீரகேரளவளநாடு என்பனவும் அக்கொங்குநாட்டுக்கு வழங்கிய பெயர்கள் என்பது.

"வீரகேரள மண்டலத்து...முடிவழங்கு சோழபுரத்து" [3]

என்ற சாஸனத் தொடராலும் குமாரலிங்கக் கல்வெட்டுக்களாலும்[4] தெரியலாம். முடிவழங்கு சோழபுரம் என்பது கருவூர்க்குச் சோழர் காலத்து வழங்கிய பெயர்; "வெங்காலநாட்டுக் கருவூரான முடிவழங்கு சோழபுரத்து"[5] எனக் காண்க. வீரகேரளமண்டலம் என்பது வீரகேரளன் என்ற சேரமானுக்கு உரித்தான நாடு என்னும் பொருளது.

---

1. 'சேரவமிசத்து அதிகமான் எழினி' 'வஞ்சியர் குலபதி' என்பன, சாஸனத் தொடர்கள் (S.I.I., Vol. i, p. 106).
2. திவ். பெருமாள் திருமொழி, 3, 10.
3. செந்தமிழ். தொ. 5, பக், 606.
4. I.M.P. Cb. Nos. 415, 423.
5. S.I.I.iii, p. 43; Ibid, ii, p. 288.

"ஸ்ரீ வீரபூபால நரபதி ஸ்ரீ வீரகேரளசக்ரவர்த்தி ஆதியாய் முறை முறையே பல்நூறாயிரத்தாண்டு செங்கோல் நடத்தாநின்ற ஸ்ரீவீரராகவ சக்ரவர்த்திக்கு"

என்று மலையாளத்துச் சாஸனமொன்று[1] கூறும். இதனால் வீரகேரளன் என்பான் சேரரின் ஆதிமுன்னோருள் ஒருவன் என்பது தெரிகின்றது. இவன்பெயரைச் சேரரின் கிளையினராய்க் கொங்கு நாடாண்ட இவன்வழி வேந்தர்களுந் தரித்திருந்தனர்.[2] இவ்வேந்தர் சாஸனங்கள் யாவும் பழனி, நாமக்கல், வெள்ளலூர் முதலிய கொங்கு மண்டலத்தூர்களிலே காணப்படுதல் குறிப்பிடத்தக்கது. இதனால், வீரகேரளர் எனப்பட்ட சேரரின் நாடாதல்பற்றிக் கொங்கு அவர் பெயரை ஏற்றதாயிற்று என்பது அறியலாகும். இனி, சோழ ராதிக்கம் பெருகியநாளில் அவராற் கொங்குநாடு வெல்லப்பட்டமையால் சோழகேரளமண்டலம்,[3] கேரளாந்தக வளநாடு[4] என்றும் அவர்பெயர் பெறலாயிற்று. சோழகேரளமண்டலம் - சோழநாட்டிற்கு அடங்கிய கேரளபூமி என்றபடி. கேரளாந்தக வளநாடு என்பது, சேரர்க்கு யமன் போன்ற சோழர்க்கு உரிமையான நாடு என்னும் பொருளுடையது. மதுராந்தகன் என்று சோழரும், சோழாந்தகன் என்று பாண்டியரும்[5] இவ்வாறே பிறரும் இத்தகைய வெற்றிப்பெயர் பூணுதல் முன்னைவழக்கே. அதனைக் கேரளர்க்கு உரியதாகிய கொங்குமண்டலமென்பதும், பிற்காலத்துச் சோழரால் ஆக்கிரமிக்கப்பட்டபின் அவர்பெயரும் இணைக்கப்பட்டு அக்கொங்கு வழங்கப்பெற்றதென்பதும் தெரியலாம். பழனிப் பிரசஸ்தத்தைச் "சேரர்கொங்கு வைகாவூர் நன்னாடு" என்று அழைக்கிறதும்,

"சேரன் நெடுஞ்செங் கோன்முறை யென்றுந் திகழ்நாடு
கேரள கொங்கப் பேர்படச் சங்கம் கிளர்நாடு"

என இளையான் கவிராயரும்,[6] மற்றும் பிற்காலக் கவிஞர் பலரும் சேரநாடென்றே கொங்குமண்டலத்தைப் பாடிப்போந்ததெல்லாம் பரம்பரையாய் வந்த பண்டைமரபை அடிப்பற்றியனவேயன்றிப் பிறிதன்று. இப்படி, கொங்குநாட்டவராலும் பிறராலும் இன்றும்

---

1. Ind. Ant. vol. 53, p. 185.

2. முதல் ராஜராஜசோழன் காலத்தில், கொங்கு நாடாண்ட சேரனொருவனும் (His. Insc. of S. India, p. 71), அமரபுஜங்கன், அதிராஜராஜன், கோக்கண்டன் வீரநாராயணன் முதலிய சேரர்களும் இப்பெயர் தரித்தவர்கள்.

3. S.I.I. iii, p. 69.

4. Ibid, ii, No. 69.

5. மதுராந்தகன் என்பது உத்தமசோழன் பெயர்; சோழாந்தகன் என்பது வீரபாண்டியன் பெயர் (I. M. P. Rd. 25).

6. இப்புலவர், அவிநாசிப் புராணம், அப்பிரமேயப் புராணங்கள் பாடியவர். இப்பாடலடிகள், பிற்கூறிய புராணத்துள்ளன என்பர் (கொங்குமலர், தொகுதி - 1, பக். 15)

வழங்கிவருவதொன்றும். சிலவாண்டுகளாகவே இக்கொள்கைக்கு நேர்மையற்ற நடைகள் நிகழலாயின என்க.

இனி, கருவூர் என உலகவழக்கும் வஞ்சியெனச் செய்யுள்வழக்கும் பெரும்பாலும் பெற்றுவிளங்கிய [1]நகரம், குடமலை நாட்டையும் கொங்குமண்டலத்தையுங்கொண்ட சேரரது குடபுலத்தின் ஆதித் தலைநகர் என்பதும், அஃது ஆன்பொருநைக் கரையில் அமைந்தது என்பதும் முன்னூல்களால் நன்கறியப்பட்டவை. இத்தலைநகரையும் அதன் நதியையும் மேற்கே மலையாளத்து உள்ளனவாகக் கொண்டு பிறர் எழுதிவருவனயாவும் முன்னூல்வழக்குக்களோடு முற்றும் முரணுவதென்பதும், சேரரது வஞ்சிமாநகரும் ஆன்பொருநையும், கொங்குநாட்டுக் கருவூரும் ஆம்பிராவதியுமே யன்றிப் பிறவல்ல என்பதும் வஞ்சிமாநகர், சேரன் செங்குட்டுவன் என்ற நூல்களில் அரிய பல பிரமாணங்களுடன் தெளியவிளக்கப்பட்டுள்ளன. அவற்றை மீண்டும் விரிப்பது மிகையாதலின், அவ் இலக்கியப் பிரமாணங்களை விடுத்து அம் முடிவுகளைச் சாஸனங்கள் எவ்வளவுதூரம் ஆதரிப்பன என்பதைமட்டும் ஈண்டுக் குறிப்பிடுவேன்.

சேரவேந்தர்க்கு உரிய கொல்லிமலை அயிரைமலை[2] முதலியவற்றைத் தன்பாற்கொண்டுள்ளதுபோலவே, அவரது தலைநகரான கருவூர் வஞ்சியைத் தன்னகத்துடைய சிறப்பும் கொங்குநாட்டிற்கே உரியதாகும். இஃது அக்கருவூர்க்கு அடுத்துச் சிலமைலில் உள்ள புகழியூர்க்குன்றில்,[3] 2000 ஆண்டுகட்கு முற்பட்டதும் பிராமியெழுத்தில் அமைந்ததுமான சாஸனமொன்றில்,

[4] கருவூர்ப் பொன்வாணிகன்
கோசிபன் ஆதன்

எனவரும் தொடர்களினின்று உணரப்படுகின்றது. இவற்றுள் முதல் தொடரால், கருவூர் என்ற நகரும், அது பொன்வாணிகரை உடைத்தென்பதும் தெரியலாம். பொன்வாணிகர்-பொன்னின் பேதந் தெரிந்து வாணிகம் புரிவோர். இவரைப் 'பொன்னுரை தெரிவோர்' 'பொலந்தெரிமாக்கள்' என்பர் முன்னோர்.[5] பொன்வாணிகம் நிகழும் இடம் பொன்மலிந்த பெருநகரங்களே யாதலின், கருவூர்ப் பொன்வாணிகன் என்பது, அப்பொன்னாற் பொலிவுடையது கருவூர் என்பதைப் புலப்படுத்தும். பொன்பொலிந்த தமிழகப்பகுதி கொங்குநாடே என்பது

1. இங்ஙனம் வழக்குப் பெறுதலைச் 'சேரன் செங்குட்டுவன்' 176-7 பக்கங்களிற் காண்க.

2. இஃது, ஆனைமலைத் தொடராகும். இதன் ஒருபகுதி திருவயிரை என்று சாஸனங்களிலும் ஐவர்மலை என்று உலகவழக்கிலும் பயில்வது (I. M. P. Mr. Nos. 236-239). இதுவே "நேருயர் நெடுவரை யயிரை" "அயிரை நெடுவரை" எனப் பதிற்றுப்பத்திற் சிறப்பிக்கப்படுவதாம்.

3. இது, புகழூர், புகலூர் (S. I. Ry) என இக்காலத்து வழங்கும்; நாமக்கல்லுக்கு 18-மைல் தூரத்துள்ளது.

4. M.E.R. No. 343 of 1927-28.

5. சிலப். 14, 203; மணிமே. 28, 54.

நூல்களால் நன்கறியப்பட்டதாகலின்,[1] அந்நாட்டுப் பொற்றிரள் குவியுமிடம் அதன் தலைநகரே என்பதும் அறியலாம். அத்தகைய நகரம், பிராமிசாஸனம் அமைந்தவிடத்துக்கு அயலதான கொங்குக் கருவூரே என்பது வெளிப்படை. 2000 ஆண்டுகட்குமுன் உரோம ஏகாதிபத்யத்தின் செல்வவளத்தைத் தன் வாணிகத்தாற் கவர்ந்த தமிழகத்தின் பெருநகர்களிலே இக்கருவூர் சிறந்ததென்பது ரோம நாணயங்கள் அவ்வூரில் மிகுதியும் கிடைத்துள்ளதனால் அறிஞர் அறிந்தது. இத்தகைய பொன்களாலும் பொலிவுற்றது அப்பேரூர் என்க. 'செல்வக்கருவூர்' என்று பின்னோர் சிறப்பித்ததும்,[2] அந்நகரது பண்டைச் செல்வவளத்தின் தொடர்ச்சிபற்றியதென்றே சொல்லத்தகும். இனி, 'கோசிபன்[3] ஆதன்' என்ற இரண்டாந் தொடருள், சேரவேந்தர்க்கு மிகுதியும்பயிலும் ஆதன் என்ற பண்டை இயற்பெயர்வழக்கைக் காணலாம். அரசர்பெயரை மக்கள் தம் கௌரவ நாமமாகத் தரித்தல் என்றுமுள்ள வழக்கு. ஆகவே, சேரர்க்குரியதும் செல்வப்பொலிவு உடையதுமான பெருநகரமே புகழியூர்ப் பழங்கல்லெழுத்துக் குறிப்பிதென்பதும், அந்நகரம் கொங்குக்கருவூரன்றிப் பிறிதன்று என்பதும் பெறப்படும். இம்முடிவையே பின்வரும் சாஸனங்கள் பலவும் வலியுறுத்துவன.

பத்தாம் நூற்றாண்டில் ஆண்ட பாண்டியன் இராஜசிம்மன் என்பானது சின்னமனூர்ப் பெரியதாமிரப் பட்டயத்தில்[4]

"கொடும்பைமா நகர்நிறைந்த குரைகடற் பெருந்தானை
இடும்பையுறப் பிரியத்தன் இகலேறைய மேற்கொண்டும்
புனற்பொன்னி வடகரையிற் பொழில்புடைசூழ் மதில்வஞ்சி
கனற்படவிழித் தெதிர்ந்தவீரர் கவந்தமாடக் கண்சிவந்தும்"

எனவரும் பிரசஸ்திபடிகள் ஈண்டு நோக்கத்தக்கன. அவ்விராசசிங்கனது வெற்றிச்செயல் பலவற்றுள் கொடும்பையாகிய கொடும்பாளூரிலும் வஞ்சிநகர்ப்புறத்தும் நிகழ்ந்தவற்றை இவ்வடிகள் உணர்த்துகின்றன. இவற்றுள், கொடும்பையில் அடைந்த வெற்றிக்குப்பின் அப்பாண்டியன் 'பொன்னி வடகரையில், வஞ்சிகனற்பட விழித்தான்' என்று கூறியது, காவிரிக்கு அக்கரையில்நின்று சேரனது தலைநகரைத் தீப்பட நோக்கினன் அவன் என்றவாறும்.

1. "கொங்கின் பன்னுதுலைப் பசும்பொன்" (பெரியபு. இடங்கழி. 3), 'கொங்கிற்கனகம்' (திருத்தொண். அந், 65) எனக் காண்க. பழைய ரோம சக்ரவர்த்திகளின் பொன்வெள்ளிநாணயங்கள் மிகுதியும் அகப்பட்டுள்ள தமிழகப் பகுதி, கொங்குநாடாகவே அமைதல் குறிப்பிடத் தக்கது; அந்நாட்டுக் கருவூர், வெள்ளலூர், பொள்ளாச்சி, கலியன்புத்தூர் என்ற ஊர்களினின்று கிடைத்த நாணயங்கள் மிகப்பல (Ind. Ant. Lii, pp. 52-3).

2. 'செல்வக் கருவூர்த் திருவானிலைக் கோயில்' (பெரியபு. திருஞான. 339)

3. கோசிபன், காசியபன் என்பதன் திரிபு.

4. S.I.I. iii, p. 455.

"நீ, உடன்றுநோக்கும்வாய் எரிதவழ
நீ, நயந்துநோக்கும்வாய் பொன்பூப்ப" (புறம். 38)

"தாழார மார்பினான் தாமரைக்கண் சேந்தனவால்
பாழாய்ப் பரிய விளிவதுகொல்......(பகைவர்)நாடு" (பு. வெ. 3, 8.)

என்று இவ்வாறு, வீரவேந்தர் யாங்கிருப்பினும் அவர் செயிர்த்து நோக்குமிடம் தீப்பட்டழியும் என்று முன்னோர் பாடுதலைப் பல்லிடத்துங் காணலாம். இனி, முற்கூறிய சாஸனப் பகுதியுள் 'எதிர்ந்த வீரர் கவந்தமாடக் கண்சிவந்தும்' என்றது, அங்ஙனம் நோக்கிய தன்னோடும் அப்பொன்னிக்கரையில் எதிர்த்துவந்த சேரன்படைவீரரை அவன் கொன்றுகுவித்தான் என்றவாறு. 'பொன்னிவடகரையில்' என்பது முதனிலைத் தீபகமாய், கனற்பட விழித்து என்பதனோடும் கண்சிவந்தும் என்பதனோடுந் தனித்தனி இயைவதாம். ஆகவே, காவிரி வடகரையிற் பாடிதங்கிய பாண்டியன், பணியாத சேரனது வஞ்சியைத் தன் படையையேவித் தாக்கலாயினன் என்பதும், அதுபொழுது பகைவீரர் எதிர்க்க 'எதிர்ந்த வீரர் கவந்தமாடக் கண்சிவந்தான்' என்பதும் பிரசஸ்தியாசிரியர் கருத்தாதல் காண்க. பொன்னிவடகரையில்(நின்று) வஞ்சிகனற்பட விழித்தான் எனவே, அவ்வஞ்சி காவிரிக்கு அண்மையில் உள்ளதெனவும், அது சேரர் தலைநகரான கருவூரே எனவும் தெளிய உணரப்படும். "கருபதிபல காலவன்னி:" என்று அச்சின்னமனூர்ப்பட்டயத்துள்ள வடமொழிப்பிரசஸ்தியிற் கூறப்படுதலாலும், இவ்வஞ்சி கொங்குக்கருவூரேயாதல் தெளியலாம். இவற்றால் அந்நதிக்கு 300-மைலுக்கப்பால் உள்ள ஊருளொன்றே வஞ்சியென்பார்கூற்றுப் பொருத்தமற்றதாதல் காண்க. இனி, 'புனற் பொன்னி வடகரையில்...மதில் வஞ்சி' என்பதற்குக் காவிரிக்கு வடகரையிலுள்ள கருவூர் என்று பொருள்கூறுதல் சிறிதும் இயையாது; என்னை? அவ்வஞ்சி காவிரிக்கரையை ஒட்டியிராது, அந்நதியின் தென்பால் சிலமைல் தூரத்தே உள்ளமையால் என்க. எனவே, மேற்காட்டிய சாஸன அடிகட்கு யான்கூறியதே பொருளாதல் தெளியத்தகும். 1800-ஆண்டுகட்கு முற்பட்ட தாலமி (Ptolomy) என்ற யவனாசிரியரும், சேரரது கருவூர் காவிரிக்கு அண்மையிலுள்ள தென்ற கருத்துற எழுதியிருத்தல் இங்கு ஒப்பிடற்பாலது[1]. இவ்வாறு பத்தாநூற்றாண்டுப் பட்டயங் கூறியதையே பிற்காலத்தமைந்த கல்லெழுத்துக்கள்பலவும் பின்பற்றி மொழிகின்றன. கருவூர்க்கு 6-மைலில் உள்ள நெருவூர்த் திருமால் கோயிலிற் பொறிக்கப்பட்டதும், கொங்குச்சேரனை குலோத்துங்கசோழ தேவனது 13-ம் ஆண்டில் அமைந்ததுமான சாஸனமொன்றில்—

"வீரசோழமண்டலத்து வெங்காலநாட்டு
வஞ்சிமாநகரமான கருவூர்"[2]

என்ற தொடர் பயில்வதாம். இதனால், கொங்குநாடு வீரசோழ மண்டலம் என்ற பெயராலும் வழங்கியதென்பதும், அதன் உட்பிரிவுகளுள் ஒன்றான வெங்கால நாட்டிலே கருவூர் உள்ளதென்பதும்,

1. Hist. Insc. of S. India, p. 9.
2. M.E.R. 335 of 1927-8.

அதுவே வஞ்சிமாநகரம் எனக் கொங்குநாட்டவரால் வழங்கப்பெற்ற தென்பதும் அறியப்படும். இவ்வாறே பிறவூர்க் கல்லெழுத்துக்களிலும்

"வீரகேரளமண்டலத்துத் திருவஞ்சிமாநகரமான
முடிவழங்கு சோழபுரத்து"[1]

"வஞ்சி ஸ்ரீவைஷ்ணவரோம்"[2]

"கொங்கு வஞ்சி"[3]

"கருவூர் வஞ்சிமாநகரமான முடிவழங்கு சோழபுரத்து"[4]

என்ற தொடர்கள் பயிலுதல் தெரியலாம். இவற்றுள் முதற்றொடரிற்கண்ட முடிவழங்கு சோழபுரம் என்பது, கருவூர்க்குப் பிற்காலத்துச் சோழர்வழங்கிய பெயராகும்.

"வெங்காலநாட்டுக் கருவூரான முடிவழங்கு சோழபுரத்து"[5]

"கருவூர்......முடிவழங்கு சோழபுரத்து"[6]

என்பன சாஸனத் தொடர்களாதல் காண்க. இனி, இம்முடிவழங்கு சோழபுரமான வஞ்சிநகர் வீரகேரளமண்டலத்தே உள்ளதென்று கல்வெட்டுக் கூறுதல் அறியத்தகும். சேரரது கொங்கு நாட்டுக்கு முன்னைப்போர் வழங்கிவந்த பல்பெயர்களுள் வீரகேரளமண்டலம் என்பதும் ஒன்றென்பதும், அதுவழங்கிய காரணமும் மேலே கூறினேன். இதனால், 'சேரநாடாகிய கொங்குமண்டலத்துள்ள வஞ்சியாகிய கருவூர்' என்பதே மேற்குறித்த சாஸனவாக்கியங்கட்குப் போந்தபொருளாதல் தெளிவாம். சேரனைக் 'குடகொங்கத் தடன் மன்னன்' 'குடகொங்கன்' என்று சாஸனமும் இலக்கியமும் ஒருங்கு கூறுஞ் செய்தி மேலே விளக்கப்பட்டமையால், அக்கொங்குவஞ்சியாகிய கருவூர் சேரர்தலைநகரமே என்பது சொல்லாதே பெறப்படும்.

இக்கொங்குக் கருவூர் சேரர்கிளையினர்க்குச் சிறந்த தலைநகராகப் பிற்காலத்தும் அமைந்திருந்ததென்பது, மூன்றாங் குலோத்துங்க சோழனை—"ஈழமும் மதுரையும்...கருவூருங் கொண்டருளின" எனச் சாஸனங்கள் விசேடித்தலால் உணரப்படும்.[7] மதுரையீழங்களையொப்பக் கருவூர் அச்சோழனாற் கைப்பற்றப்பட்டது, சேரவேந்தர்க்கு அது சிறப்புடைநகரமானமைபற்றியே என்க.

"மீனவர் சேரரை வெங்கண்ட வீரம் விழுக்கவிஞ
ரானவர் பாடுங் குலோத்துங்க சோழன்" (195)

1. Mackenzie's, Miss ; கருவூர்ச் சாஸனங்கள் காண்க.
2. சேரன் - செங்குட்டுவன், பக். 162.
3. Ep. Ind. Vol. xvii, p. 298n. ஸ்ரீ : H. கிருஷ்ண சாஸ்திரிகள், இத்தொடர் வேறு வஞ்சியைக் குறிக்குமென்று கருதினர். இதற்கு யாதோர் பிரமாணமும் இல்லை.
4. பிரான்மலைச் சாஸனம் S.I.I., Vol. viii, No. 441.
5. S. I. I. Nos. 43, 47.
6. M.E.R. No. 153 of 1903.
7. S.I.I. iii. pp. 43, 47.

"ஈழம்...கொங்கோடக் குத்துங் களிற்றான்" (133)
"வழுதியர் சேரர் திறைதர வேவன் சிறையைவிடுத்
தழுதுயர் மாற்றுங் குலோத்துங்க சோழன்" (466)
"பயந்தோடிவந்தக் குடராசன் சேவிக்குந் தாளான்" (253)
(குலோத்துங்கன் கோவை)

என அக்குலோத்துங்கனைப் புலவர் பாடுதலாலும், அவனாற் கைப்பற்றப்பட்ட கருவூர் குடராசனை கொங்குச்சேரனதே என்பது நன்கு பெறலாகும். அச்சோழனது மெய்க்கீர்த்தியும்[1]

"திருவிழந்த தென்னவனுஞ் சேரலனும் வந்திறைஞ்சி
அரியணையின் கீழிருக்க வவர்முடிமே லடிவைத்துப்
படிவழங்கி முடிவழங்கிப் பாண்டியற்கு விடைகொடுத்துக்
கொடிவழங்கு வில்லவற்குக் கொற்றவர்பெறு திருவழங்கி"

எனக் கூறுதல் ஒப்பிடற்பாலது. இவ்வாறு பணிந்த சேரற்கு அச்சோழன் முடிவழங்கியமைபற்றியே, முடிவழங்குசோழபுரம் எனக் கருவூர் பெயர்பெற்றதென்று கருதல் பொருந்தும். இங்ஙனம் முடிவழங்கப்பெற்ற சேரனின் முன்னோருள் ஒருவனும், முதற்பராந்தக சோழன் காலத்தவனுமான வீரசோழன் என்ற கேரளனது சாஸனத்தினின்று, சோழராட்சியின்கீழ்ச் சேரர் அடங்கியதோடு அச்சோழர் பெயர்களையே அன்னோர் சூடிக்கொண்டவர்[2] என்பதும் தெரியவருகின்றது. பாண்டியர் என்ற பட்டப் பெயரையும் சிறுபான்மை இக்கேரளர் தரித்ததுண்டு.[3] இச்சேரருள், கோக்கண்டன் வீரநாராயணன் என்பான், தன்மரபைச் சந்திராதித்தியகுலம் என்று கூறிக்கொள்ளுகின்றான்[4]. இதனால், சோழபாண்டியரின் தொடர்பு இன்னோர்க்கு இருந்தது என்று கருதவும்படும்[5]. எங்ஙனமாயினும் இவ்வரசர் யாவரும் சேரமண்டலத்தின் பகுதியான கொங்கு நாட்டை ஆண்ட பழைய சேரர்கிளையினரேயன்றி வேறல்லர் என்பது, பழனி முதலிய இடங்களிலுள்ள வட்டெழுத்துச் சாஸனங்கள் பலவற்றால் மிகத்தெளிவாம்.[6] மேலே குறித்த வீரசோழன் என்ற கேரளனது நாமக்கற் சாஸனத்தே அவன் முன்னோரான சேரரின் வமிசாவளி தரப்பட்டுளது[7]. அதனில், மணிகுட்டுவன், கோதை என்ற பழைய சேரர்பெயர்கள் பயில்கின்றன. இவருள், மணிகுட்டு

1. சோழவமிச சரித்திரம், பக். 113, கீழ்க்குறிப்பு.
2. I.M.P. Tp. No. 217 ; Mr. Nos. 279, 281.
3. M.E.R. No. 445 of 1928-29.
4. I.M.P. Cb. No. 106.
5. சேரவேந்தரைச் சூரிய குலத்தவரென்று ஒருசாராரும் சந்திர குலத்தவரென்று ஒருசாராரும் கொண்டு, புறநானூற்று 7-ம் பாடற்கு முன் [illegible] உரைஇறிப் போந்தமையும், அவ்விருகொள்கைக்கும் இயைய அப்பாடல் அமைந்துள்ளமையும் இங்கு ஒப்பிடத்தக்கன.
6. I.M.P. Mr. Nos. 277 to 291.
7. Ep. Ind. Vol. iii, pp. 78-82.

வன் என்பான் சேரன் செங்குட்டுவனே என்று கருதற்கு[1] இட முண்டு. இவற்றால், கொங்குமண்டலத்தை வேற்றுநாடென்றும், அதன் மன்னர்களை வேற்றுமரபினர் என்றும், இவர்கள் தரித்த சோழர் பாண்டியர் என்ற பட்டப்பெயர்களைக் கொண்டு, அச்சோழ பாண்டியரின் அதிகாரிகளே இவரென்றும் சிலர் எழுதிவருங் கருத் துப் பொருத்தமற்றதாம். பொருத்தமாயின், 'வண்புகழ் மூவர் தண் பொழில் வரைப்பில்' அக்கொங்கு அடங்காது தமிழொழி நிலமாகவே முடியும் என்பதும் உணரத்தக்கது.

இனி, சேரமண்டலத்தின் தலைநகராய் ஆன்பொருநைக் கரையி லுள்ளதாக நூல்கள்கூறும் கருவூர்வஞ்சி, குடமலைநாட்டு மகோதை யாகிய கொடுங்கோளூரே என்று பலரும், அந்நாட்டுக் கொச்சிக்கு வடகிழக்கே 28-மைலில் உள்ள திருக்காரியூர் என்று வேறு சிலரும் எழுதிவருவர். இவ்விரண்டு ஊர்களும் பேராற்றங்கரையில் உள்ளன வாதலால், அப்பேராற்றையே ஆன்பொருநை என்று கொள்வதும் அவர்க்கு இன்றியமையாததாயிற்று. இவ்விரு கொள்கைகளும், முன் னூல் வழக்குக்களுடன் முற்றும் பொருந்தாமையை வஞ்சிமாநகர், சேரன்-செங்குட்டுவன் என்ற நூல்களிற் பரக்கக்காணலாம். கொடுங் கோளூர்க்கு முசிறி என்பதே சங்ககாலத்துப் பெயரென்பது அறியத் தகும். பிற்காலத்தும் வஞ்சி, கருவூர் என்ற பெயர்களால் இவ்வூர் சாஸனங்களிற் குறிக்கப்படாது,

"கோஸ்ரீ பாற்கர இரவிவர்மன் திருவடி...முயிரிக்கோட்டு இருந்தருளிய நாள்"[2]

"முசிரிக் கோட்டு அஞ்சுவண்ணம்"[3]

என, முயிரிக்கோடு என்ற அதன் பழம்பெயரானே குறிக்கப்பட்டிருத் தல் காண்க. [முயிரிக்கோடு-முசிறியாகிய நீர்த்துறை]. சங்கநாளில் பிரபலம்பெற்று விளங்கிய முசிறித்துறைமுகத்தைச் சேரர் தம் தலைநக ராகக்கொண்டது, பாண்டியசோழர்களின் ஆதிக்கம் கொங்குப்பக்கத் திற்பெருகிய 7, 8-ம் நூற்றாண்டுகட்குப் பின்னரேயாகும்.

"வஞ்சியை விட்டக லஞ்சிய கோதை மகோதை"[4]

என்று, கவிச்சக்கரவர்த்தியாகிய கூத்தரும் இவ்வரலாற்றையே குறிப் பிடுதல் அறியத்தக்கது. இதனால் வஞ்சிவேறு மகோதையாகிய கொடுங் கோளூர் வேறு என்பது தெளிவாம். இவ்வேறுபாட்டினை—

"வஞ்சியு முறந்தையு மரந்தையு மகோதையும்"

(குலோத். பிள்.)

"வஞ்சிக்கு மோதை மகோதைக்கு மாமதுரை யிஞ்சிக்கும்"

(சங்கரசோ. உலா)

---

1. சேரன்-செங்குட்டுவன், பக். 152.
2. Ep. Ind. iii, p. 68.
3. வஞ்சிமாநகர், பக். 56
4. தக்கயாகப் பரணி, இறுதித்தாழிசைகள் பார்க்க.

"கருவூரின் மேற்காகிய கொடுங்கோளூர்"

(தொல். சொல். 393, உரை, தெய்வச்சிலையார்)

என வேறு நூல்களும் தெளியவிளக்குதலும், தாலமி முதலிய யவன வாசிரியர், சேரபுத்ரரது தலைநகர் கருவூர் என்றே கூறி அதனைக் கடற்கரையில் வையாது உண்ணாட்டுக் காவிரிப்பக்கத்து நகரமாகவே கூறுதலும் காண்க.[1] இவற்றால், கொடுங்கோளூரைச் சேரரது பழைய வஞ்சியாகக் கருதற்குச் சிறிதும் இடமின்மை தெரியலாம். ஆயினும், பிற்காலத்தாசிரியருள் ஒருசிலர் வஞ்சிப்பெயரைக் கொடுங்கோளூர்க்கு இட்டு வழங்கியது,[2] சேரருள் ஒரு கிளையினரது ஆட்சி அவ்வூரைத் தலைமையிடமாகக்கொண்டு பின்பு நிகழ்ந்ததுபற்றிக் கூறிய உபசாரவழக்கே என்க. இனி, திருக்காரியூரைக் கருவூராகச் சிலர் கொண்டெழுதியது பொருந்தாது என்பதனை வேற்றுருவங்களுடைய அப்பெயர்களே வெளிப்படுத்துவன. "திருக்காரியூர்ப் பொன்மண்டபத்து" எனவரும்[3] கேரளோற்பத்திக் தொடருங் காண்க. இத் திருக்காரியூர் கொடுங்கோளூர்களின் பக்கங்களிற் செல்லும் பேராற்றைச் 'சுள்ளியம் பேர்யாறு' என்று அகநானூறு கூறுகின்றது. இச் சுள்ளியாற்றைச் சூர்ணீ என்பர் வடநூலார். பேரியாறு என்று தனிப்பட வழங்கப்பட்ட வேறு நதமொன்றும் மலையாளப் பிரதேசத்துச் செல்வதாம். இது சேரர்க்குச் சிறந்ததும், கொங்குநாட்டதுமான அயிரைமலையினின்று உற்பத்தியாகி அம்மலையாளத்தூப் புகுவது. பிறந்தவிடம்பற்றி அயிரையாறு[4] எனவும் முன்னோர் இதனை வழங்குவர். "தெய்வத்துக் கூட்ட முன்னிய புனன்மலி பேரியாறு" என்று பதிற்றுப்பத்திற் கூறப்படுவதும், செங்குட்டுவன் மலைவளங் காணச்சென்று தங்கியபோது சிறப்பிக்கப்பட்டதும் இவ்வயிரைப்

---

1. மகோதை, கொடுங்கோளூர் எனச் சங்கத்தின்பிற்காலத்து வழங்கப்பெற்ற முசிரிக்கு $1\frac{1}{2}$ மைல் உள்ள திருவஞ்சைக்களமே, சேரராஜஸ்தலம் என்றும், அக்கொடுங்கோளூரே முசிரியாகிய துறைமுகமென்றும் கொண்டு, முன்னோர்கூறிய வேறுபாடுகளைத் தம் கொள்கைக்கேற்ப இணைக்க முயன்று இடர்ப்படுவர் சிலர். அவர், தேவார முதலியவற்றில் 'அஞ்சைக்களம், அஞ்சை' என அகரமுதன்மொழியாகவே யாண்டும்வழங்குதலை நெகிழவிட்டுப் போதல் வியப்புக்கிடமாகின்றது. மதுரைப்பேராலவாய் என்பதுபோல, கொடுங்கோளூரஞ்சைக்களம், மகோதையஞ்சைக்களம் எனக் கொடுங்கோளூரின் சிவாலயமுள்ள பகுதியாகக் கூறப்பட்டதனை வேறுபிரித்துக்கொண்டு தங்கருத்துக்கு இயைவித்துக் கூறுமிடத்தும், முசிரியாகிய கொடுங்கோளூரையே வஞ்சி எனக்கூறிய சேக்கிழார் அடியார்க்குநல்லார் கூற்றுக்களோடு பெரிதும் முரணிநிற்றல் கண்டுகொள்க.

2. இங்ஙனம் வழங்கியோர் சேக்கிழாரும் அடியார்க்குநல்லாருமே யாவர். கொடுங்கோளூர்போலவே, பிற்பட்ட சேரர்வாழ்ந்த தாராபுரத்தை வஞ்சியென்று சாஸனமும் (Ep. Ind. Vol. xvii, p. 298) இலக்கியமும் (பேரூர்ப்புராண முதலியன) கூறுதலும், திருவனந்தபுரத்து அரசர்வாழும் பகுதி 'வஞ்சியூர்' எனவும் அவ்வரசர் 'வஞ்சிபாலர்' எனவும் வழங்கப்படுதலும் இவ்வுபசாரவழக்குப்பற்றியனவேயாகும்.

3. கேரளோத்பத்தி. பக். 46-7

4. "அயிரைமண்ணி' (சிலப். 28, 145, அரும்.)

பேரியாறேயாகும்.[1] மலையாள நதங்களுள் மிகப்பெரியதாகிய பொன்னானி என்ற யாறே இது. பேரியாறு என்ற வழக்கும் பிற்காலத்து இதற்குண்டு என்பது, கேரளோற்பத்தி ஆனைமலைக்கைபீது முதலியவற்றால் தெளிவாக அறியப்படுகின்றது. ஐவர்மலைச் சாஸனமொன்றில், அயிரைமலை, பேரியாறு, கோதைமங்கலம், வையாவிநாடு, கொழுமம் முதலிய பெயர்கள் பயில்வன.[2] இதனாலும், ஆனைமலையே அயிரைமலையென்றும், அதனில் உண்டாவதே பேரியாறென்றும் தெளியலாகும். பேரியாறு என்பதற்கேற்பப் பூர்ணவாஹிநீ, பூர்ணா என இதனை வழங்குவர் வடநூலார். இவற்றுள் பூர்ணவாஹிநீயின் திரிபே பொன்னானி என்பது. எனவே, சூர்ணீ எனப்பட்ட பேராறும், பூர்ணா எனப்பட்ட பேரியாறும் வேறுவேறானவை என்பது விசதமாகும்.[3] பொன்னானிப்பெயரான பூர்ணா என்பதனை, சூர்ணிப்பெயர் கொண்ட சுள்ளிப் பேராற்றுக்கு மாறிக்கொண்டு, பூர்ணா என்பதே (ஆன்)பொருநை என்றும், அதன் கரையிலுள்ள கொடுங்கோளூரே கருவூர்வஞ்சி என்றும் ஒருசிலர் எழுதிவருதல் முற்றும் பொருத்தமற்றதென்க.

இனி, கொச்சி வேந்தரின் ராஜஸ்தலமான திருப்பூணித்துறை என்ற நகர், பூர்ணாவின் கரைக்கண்ணுள்ளது பற்றி அதற்கு அப்பெயர் வழங்கலாயிற்று' என்று சிலர் கொண்ட கருத்தும் ஏற்கத்தக்க தன்று. "பூர்ணாத்ரயீ சாலா", "பூர்ணாத்ரயீமங்கலம்' என்பன இந்நகரின் வடமொழிப் பெயர்கள் என்பது சாஸனங்களால் நன்கறியப்படுகின்றது (M. E. R. Nos. 334, 335 of 1924). ஸாங்கமான மூன்றுவேதங்களையும் அறிந்தவர் வாழும் ஊர் என்பது இத்தொடர்களின் பொருளாகும். அறிவுதிருவாற்றல்கள் போலும் மூன்றால் நிறைந்தோராது ஊர் எனினும் ஆம். எங்ஙனமாயினும் பூர்ணா என்பது, அச்சிலர் கருத்தின்படி, சுள்ளிப்பேராற்றுக்கு உரியபெயரன்றென்பதும், அப்பூர்ணாசம்பந்தம்பற்றித் திருப்பூணித்துறைப்பெயர் வழங்கியதன்று என்பதும் தேற்றமாம்.

இதுவரை கூறிவந்தவற்றால், சேரரது குடபுலத்துள் கொங்குமண்டலம் ஒருபிரிவென்பதும், அம்மண்டலத்துக் கருவூர்வஞ்சியே

---

1. வஞ்சிமாநகர் 52-56-ம் பக்கங்களில் இப்பேரியாற்றின் செய்தி விரிய விளக்கப்பட்டுள்ளமை அறியத்தக்கது.

2. M.E.R. No. 705 of 1905-6.

3. பூர்ணா, பூர்ணவாகினி எனப்பட்ட பொன்னானியாற்றங் கரையில் உள்ள காலடியே, ஸ்ரீ சங்கரபகவத்பாதரின் அவதாரஸ்தலம் என்பது சங்கரவிஜய முதலியவற்றால் அறியப்படுகின்றது. அந்நூல்கள் கூறுமாறே, பூர்ணவாகினியான பொன்னானியாற்றங் (பாரதப்புழைக்) கரையில், காலடி என்ற ஊரொன்று பழைமையாகவே உள்ளது; இது, மலையாளம் ஜில்லா பொன்னானித் தாலூகாவைச் சார்ந்ததாம். இதனால், பகவத்பாதரின் அவதாரஸ்தலம் இக்காலடியாகக் கொள்வதே மிகப்பொருத்தமாகும். இவ்வரிய செய்தி, மகாவித்வான்: ஸ்ரீ ரா. இராகவையங்கார் அவர்களால் எனக்கு அன்புடன் அறிவிக்கப்பட்டது. நல்லறிஞர் இதனைச் சார்புபற்றாது ஆராய்ந்து உண்மைதெளியக்கடவர்.

சேரரது ஆதித்தலைநகர் என்பதும், பாண்டியசோழர்களின் ஆதிக்கம் பெருகியதற்குப் பின்பே, ஒருமரபினராயிருந்த பண்டைச்சேரரின் ஒருகிளையினர் தம் கடற்கரைப் பட்டினமான முசிறியைத் தலைநகராகக்கொண்டு குடமலைநாட்டை ஆண்டுவந்தனர் என்பதும், மற்றொரு கிளையினர் கொங்குநாட்டிலிருந்தே ஆட்சிபுரியலாயினர் என்பதும் பிறவும் சாஸனவழியால் மலையிலக்காதலும், கொடுங்கோளூராகிய முசிறியைக் கருவூர் வஞ்சி என்ற பெயர்களாற் குறிப்பிட்டுள்ள சாஸனம் ஒன்றுமே யாண்டுங் காணக்கிடையாமையும் தெளிய அறியலாகும்.

M. RAGHAVA AIYANGAR.

திருச்சித்திரகூடம்

திருச்சித்திரகூடம் என்பது, தென்னாட்டுப் பிரபல க்ஷேத்திரமான சிதம்பராலயத்துள்ள திருமால் கோயிலாகும். இக்கோயில் மேட்டிடமாக அமைந்ததாகலின் 'சித்திரகூடம்' எனப்பட்டது. 'சித்திர கூடம் தெற்றியம்பலம்' என்பது திவாகரம். தெற்றியம்பலம்-திண்ணையிடமான அம்பலம். இதனை அடுத்திருக்கும சிற்றம்பலம் கீழிடமாக உள்ளமையின், அதனின் வேறுபாடறிய இவ்வாறு வழங்கியதுபோலும். திருவெறும்பூர் மகாசபையார், திருச்சித்திரகூடத்தில் வீற்றிருந்து நிபந்தங்கள் சில செய்தனர்* என்று அவ்வூர்ச் சாஸனமொன்று கூறுகின்றது. இதனால் நகரமகாசபைகள் கூடுதற்குத் தெற்றியம்பலமான சித்திரகூடங்கள் முற்காலத்து உபயோகப்பட்டுவந்தமை தெரியலாம். திருத்தெற்றியம்பலம் என்ற பாடல்பெற்ற பழைய திருமால்திருப்பதியும் இத்தகையதொன்றாகவே கருதத்தகும்.† இதுபோலும் அம்பலங்கள்பல ஆதியில் தேவாலயங்களாக அமைந்திருந்தன.

இத்தில்லைத் திருச்சித்திரகூடம், திருமங்கையாழ்வாராலும் குலசேகரப் பெருமாளாலும் பாடல்பெற்ற சிறப்புடையது. இவருள் திருமங்கை மன்னன்—

"பைம்பொன்னு முத்தும் மணியுங் கொணர்ந்து
படைமன் னவன்பல் லவர்கோன் பணிந்த
...தில்லைத் திருச்சித்திரகூடம்" (பெ. தி. 3, 2, 3)

என்று பாடுகின்றார். இதனால், பல்லவ வேந்தனொருவனால் ஆதியில் அபிமானிக்கப்பட்டது இத் திருமால்கோயில் என்பது தெரியலாம்.

"பல்லவன் மல்லையர்கோன் பணிந்த பரமேச்சுர விண்ணகரம்"
"நந்தி பணிசெய்த நகர் நந்திபுர விண்ணகரம்" (பெ. தி. 5, 10, 7)
"கோச்சோழன் சேர்ந்தகோயில் திருநறையூர் மணிமாடம்" (6, 6, 5, 9)

எனப் பண்டையரசர்கள் திருப்பணிசெய்து‡ வணங்கிய தலங்களை இவ்வாறே ஆழ்வார்கள் பாடியிருத்தல் காணலாம். இவற்றைப்போலப்

---

* MER. 127 of 1914.

† செங்கற்பட்டு ஜில்லா, சோமங்கலம் என்ற ஊரிலுள்ள திருமால்கோயிலும் சித்திரகூடம் என வழங்கப்பெற்றது (I. M. P. Cg. 849).

‡ 'பணிந்த கோயில்' முதலியன, பணிசெய்து பிரதிஷ்டித்த கோயில் என்ற பொருளில் முன்பு வழங்கியவை என்பது, மேற்காட்டிய ஆழ்வார்கள் வாக்குக்களினின்று அறியப்படும்.

பல்லவர்கோனால் பணிசெய்து வழிபடப்பட்டது இத்திருச்சித்திரகூடம் என்று கருதல் பொருந்தும். இங்ஙனம் பணிந்த பல்லவனாகத் திருமங்கையாரார் புகழப்பட்டவன், அவர்காலத்தே பரமவைஷ்ணவனாக விளங்கிய இரண்டாம் நந்திவர்மனாகச் சொல்லலாம்.

இச்சித்திரகூடத் திருமாலை முற்காலத்தில் முறைப்படி ஆராதித்து வந்தவர்கள் தில்லை மூவாயிரவரே யாவர்.

"**மூவாயிரநான் மறையாளர்** நாளும் முறையால் வணங்க
...தேவாதிதேவன் திகழ்கின்ற தில்லைத் திருச்சித்திரகூடம்" (பெ.தி. 3, 2, 8)

"தில்லைநகர்த் திருச்சித்ரகூடந் தன்னுள் அந்தணர்களொரு
மூவாயிரவரேத்த வணிமணியா சனத்திருந்த வம்மான்" (குல. தி. 10, 2)

என்ற ஆழ்வார்கள் வாக்குக்களால் இது தெரியவருகின்றது. இவற்றால், சிற்றம்பலமான சிவாலயவழிபாட்டையும், தெற்றியம்பலமான சித்திரகூட வழிபாட்டையும் முறைப்படி புரிந்துவந்தவர்கள் தில்லை மூவாயிரவர் * என்பது விளக்கமாம்.

"வரங்கிடந்தான் தில்லை யம்பல முன்றிலம் மாயவனே" (திருக்கோவை. 86)

என்ற திருவாதவூரடிகள் வாக்கினின்று, அவர்காலத்தும் இச்சித்திரகூடத் திருமால் கிடந்ததிருக்கோலத்தோடும் சிற்றம்பலத்தின் பக்கத்தே கோயில்கொண்டிருந்த செய்தி தெரியலாகும்.

இவ்வாறு, பழங்காலமுதலே தில்லையில் சிவாலயத்தை அடுத்திருந்த இத்திருச்சித்திரகூடம், சைவாபிமானமிக்க சோழனொருவனால் அழிக்கப்பட்டும், அங்கிருந்த திருமால்மூர்த்தம் கடலில் எறியப்பட்டும் போயின என்றும், இது, ஸ்ரீராமாநுஜாசாரியர் தமக்குக் கொடுமையிழைத்த சோழன் இறந்ததும் மேல்நாடான மைசூர்ச் சீமையினின்று திரும்பி

---

* இத் தில்லைமூவாயிரவர்போல, குடமலை நாட்டுத் திருச்செங்குன்றூர்த் திருச்சிற்றாறு என்ற திருமால்திருப்பதியை—'அமர்ந்தசீர் **மூவாயிரவர்** வேதியர்கள் தம்பதி யவனிதேவர் வாழ்வு' 'மனக்கொள்சீர் **மூவாயிரவர்** வண்சிவனுமயனுமொப்பார் வாழ்விடம்' என்று மூவாயிரவரந்தணரால் சிறப்பித்துப் பாடுவர் நம்மாழ்வார். சிதம்பரத்துக்குச் சேய்த்தாகாத பழுவூர் என்ற தலத்தை—"அந்தணர்களான மலையாளரவரேத்தும் பழுவூரரனே" 'மலையாளர் தொழுதேத்திப் பண்ணினொலிகொண்டு பயில்கின்ற பழுவூரே' என்று சம்பந்தமூர்த்திகள் பாடுதலின் மலைநாட்டந்தணரின் வழிபாடு தென்னாட்டுத்தலங்களிலும் முற்காலத்து நிகழ்ந்து வந்தமை தெரியலாம். தில்லை மூவாயிரவர், சோணாட்டு அரசரொடு முரணிய காலத்தில் மலைநாடு சென்று தங்கியசெய்தி, கூற்றுவநாயனார் புராணத்துச் சேக்கிழார் கூறிய வரலாற்றினின்று அறியப்படுகின்றது. இவற்றை யெல்லாம் கூட்டி நோக்குமிடத்து, ஆழ்வார்பாடிய மலைநாட்டு மூவாயிரவர்க்கும் தில்லை மூவாயிரவர்க்கும் ஆதியில் தொடர்புண்டுபோலும் என்று கருத இடந்தருகின்றது.

ஸ்ரீரங்கத்துக்கு வந்த சிலவாண்டுகட்குப் பின்பு நிகழ்ந்ததென்றும் வைஷ்ணவ சரிதநூல்கள் பலவும் கூறுகின்றன. இவற்றுள், 'இராமாநுஜார்ய திவ்ய சரிதை' என்ற கிரந்தம்,* மேற்கூறியபடி திருமால் மூர்த்தத்தைக் கடலில் இட்டவன் 'சென்னி குலோத்துங்கன்' என்பான் என்று பெயர் குறிப்பிடுகின்றது. இச்சென்னி, இரண்டாங் குலோத்துங்கன் (கி. பி. 1135-1146) எனப்பட்ட சோழனே யாவன். இச்சோழனது ஆஸ்தானகவியாக விளங்கிய கூத்தர், இவன் மகன் இராஜராஜன்மேற் பாடிய உலாவில்—(அம்பலத்தைப்)

"பொன்னிற் குயிற்றிப் புறம்பிற் குறும்பனைத்தும்
முன்னைக் கடலகழின் மூழ்குவித்த—சென்னி திருமகன்"

என்றும், அக்கூத்தரே பாடிய தக்கயாகப்பரணியிறுதியில்—

"முன்றிற் கிடந்த கருங்கடல்போய்
முன்னைக் கடல்புகப் பின்னைத் தில்லை
மன்றுக் கிடங்கண்ட கொண்டல் பெற்ற
மரகத மேருவை வாழ்த்தினவே"

எனவும் நயம்படப் பாடுதலால், இக் குலோத்துங்கனே 12-ம் நூற்றாண்டின் முற்பகுதியில் தில்லைச்சிவாலயத்துக்கு இடம்பெருக்க வேண்டித் திருச்சித்திரகூடத்தைக் குலைத்தவன் என்பது தெளிய அறியப்படும். சேக்கிழாராற் பெரியபுராணத்திற் சிறப்பிக்கப்பட்டவன் இச் சோழ வேந்தனே. திருநீற்றுச்சோழன்,† அனபாயன் என்றும் நூல்களினும் சாஸனங்களினும் இவன் வழங்கப்படுவன். இவன் சித்திரகூடத்தை அழித்த காலத்தைக் குறிப்பிடும் வெண்பாவொன்று ஷை இராமாநுஜார்ய திவ்யசரிதையில் (பக். 236—7)—

"அம்பொற் குடைச்சக ஞயிரத்.........
தோன்பதாம் வர்ஷத்...........—தென்பால்
சேன்னி குலோத்துங்கன் சித்ரகூடச் செங்கண்மால்
தன்னை யலையெறிநாள் தான்"

என்று காணப்படுகின்றது. இப்பாட்டுள், சகாப்தம் குறிக்குமிடத்தும் பிறவிடங்களினும் எழுத்துக்கள் சில இடையிடையே சிதைந்துள்ளமை தெரியலாம்.‡ அச்சுப்பிரதியில் உள்ளபடியே—

'அம்பொற் குடைச்சக ஞயிரத் தொன்பதாம் வர்ஷத்து'

---

* இக்கிரந்தம், பிள்ளைலோகம்ஜீயர் என்ற பெரியாரால் மணிப்பிரவாள நடையில் உத்தேசம் 16-ம் நூற்றூண்டில் இயற்றப்பட்டதாகும்.

† பெரியபுராணம், பாயிரம் 8; கோயிற்புராணம், பாயிரம் 12; சிதம்பர புராணம், பாயிரம், 11.

‡ சென்னை மியூஸியம் இராஜாங்கக் கையெழுத்துப்புத்தகசாலையில் உள்ள இராமாநுஜார்யதிவ்யசரிதைச் சுவடிகள் பலவற்றை ஒப்புநோக்கியவிடத்தும், அச்சுப்பிரதியில் உள்ளபடியே இது சிதைந்து காணப்பட்டது.

என்று கொள்வோம் எனின், அது வெண்பாவுக்கு அமையாமையாற் பொருந்தாதாம். பொருந்துமாறு திருத்தினும் 'ஆயிரத்தொன்பதாம் வர்ஷத்' தென்பதனாற் குறித்த கிறிஸ்தவாப்தம் (1009×78=) 1087 ஆகும். இது, முதற்குலோத்துங்கனது ஆட்சிக்காலமேயன்றி, அவன் பேரனை இரண்டாம் குலோத்துங்கற்கு உரியதன்று. அதனால், ஆயிரத் தென்பதையடுத்துச் சில வெழுத்துக்கள் விடுபட்டுப்போயின என்பதும், ஒன்பதாம், தேன்பால் என்பன, முறையே இரண்டாமடியின் முதற்சீராகவும் தனிச்சீராகவும் அமைந்த எதுகைமொழிகள் என்பதும் அறிஞர்க்கு எளிதில் விளங்கக்கூடியன. இவ்வாறு இடையில் விடுபட்ட எழுத்துக்கள் இன்னவென்பதைத் தெரிந்துகொள்வதற்கு மேற்குறித்த திவ்யசரிதையிற் கண்ட மற்றொரு வெண்பாச் சிறந்த கருவியாக உள்ளது. அஃதாவது—

"நற்றிருவா மூந்தில்லை நாரா யணப்பெருமாள்
சித்ரமணிப் பொற்கூடஞ் சேருநாள்—சத்தியமே
நானூற்றின் மேல்வருட நான்மூன்றுஞ் சென்றதற்பின்
வானோர் தொழவாழ்வர் வந்து"

என்பதாம். "தில்லை நாராயணமூர்த்தி, இற்றைக்கு 412 வருஷங்கட்குப் பின்பு திருச்சித்திரகூடத்திலே புனப்பிரதிஷ்டை பெற்றுத் தேவர்கள்போற்ற வாழ்வர், இது சத்தியம்" என்பது இதன் பொழிப்பு இவ்வெண்பா, திருச்சித்திரகூடம் அழிவுற்றகாலத்துப் பின்னிகழ்ச்சியறிந்து இராமாநுஜமுனிவரே பாடியதாக அவரது திவ்யசரிதை கூறுகின்றது. ஆயினும், அக் கோயிற்றிருமால் தம் காலத்தில் திரும்பப் பிரதிஷ்டை பெற்றதை நேரிலறிந்தாரொருவர், முன்பு சித்திரகூடம் சோழனாற் சிதைவுண்ட காலத்திலிருந்து கணக்கிட்டு, 412 ஆண்டுகட்குப் பின்பு அப் புனப்பிரதிஷ்டை நடந்த செய்தியை இராமாநுஜர் வாய்மொழியாகக் கொண்டுகூறியதென்று நாம் கொள்ளத்தகும். இங்ஙனம், 12-ம் நூற்றாண்டின் முற்பகுதியில் அழிவுற்றதாகக் கூத்தர் முதலியோராற் குறிப்பிடப்பெற்ற திருச்சித்திரகூடம், அதற்கு 4 நூற்றாண்டுகட்குப்பின்பு திரும்பப் பிரதிஷ்டைபெற்றது என்ற இவ் வரியவிஷயம் சாஸனங்களாலும் நூல்களாலும் பெரிதும் ஆதரிக்கப்படுவதாகும்.

சிதம்பரம், ஸ்ரீ நடராஜர்கோயில் முதற்பிராகாரத்துத் தெற்குத் திருமதிலில் வரையப்பட்டுள்ள சாஸனமொன்றில்—விஜயநகர வேந்தரான அச்சுததேவ மகாராயர், சகாப்தம் 1461ஆ மிதுனமீ சனிவாரம் அநுராதா நக்ஷத்திரத்தில் (கி. பி. 1539 மேமீ 31௳) பெரும்பற்றப் புலியூர்த் தில்லைக் கோவிந்தராஜப் பெருமாளுக்குப் புதியவாகக் கோயில் முதலியன சமைத்து, அப் பெருமாளைப் புனப்பிரதிஷ்டை செய்வித்தும், அத்திருமாலின் நித்யநைமித்திக வழிபாட்டுக்கு 500 பொன்வருவாயுள்ள

கிராமங்களை அளித்தும் சிறப்பித்தார் என்ற அரிய செய்தி காணப்படுகின்றது.* அக் கோயிலுள் வேறிடத்தமைந்த சாஸனமொன்றும் இப் பிரதிஷ்டைபற்றிக் குறிப்பிடுவதாம்.† இங்ஙனம் சிறப்பித்த அச்சுத தேவராயர், பிரபலரான கிருஷ்ணதேவராயரின் இளவலாய் அவர்க்குப் பின், கி. பி. 1532—42 வரை ஆட்சிபுரிந்தவர் என்பது சரித்திரப் பிரசித்தம். இதனால், தில்லைத் திருமால் திரும்பச் சித்திரகூடத்தில் ஏறியருளியகாலம், கி. பி. 1539 என்ற உண்மை மிகத்தெளிவாகின்றது. ஆகவே, இக்காலத்துக்கு 412 ஆண்டுகட்கு முன்புதான்—அஃதாவது கி. பி. 1127-ம் ௵—அச் சித்திரகூடம் அழிவுற்றது என்பது பெறப்படுவதாம்.

இங்ஙனமாயின், இந்த 1127-ம் ஆண்டு, இரண்டாங் குலோத்துங்கன் தந்தை விக்கிரமசோழனது ஆட்சிக்காலம் ஆகின்றது. இக் காலத்தில், சித்திரகூடவழிவுக்குக் காரணமாயிருந்தவன் அவன் மகனே என்பது எவ்வாறு பொருந்துமெனிற் கூறுவேன். விக்கிரமசோழன் (கி. பி. 1117—35), தன்னாட்சியின் பத்தாமாண்டில் தில்லைச் சிவாலயத்துக்குப் பற்பல திருப்பணிகளும் புரிந்து அத் தலத்தையே பெரிதும் சிறப்பித்தவன் என்பது அவன் மெய்க்கீர்த்தியால்‡ தெளிவாகின்றது. இங்ஙனம் புரிந்த திருப்பணிகள்யாவும் பூர்த்திபெற்றது கி. பி. 1128-ம் ஆண்டென்று, அம்மெய்க்கீர்த்தியுட் கண்ட காலக்குறிப்பாற் பெறப்படுவதாம்.§ இங்ஙனமாகவும், அத் திருப்பணிகளிற் பலவற்றை அவ் விக்கிரமனுக்கு உரியவையாக்காமல் அவன்மகன் குலோத்துங்கன் செயல்களாகவே, குலோத்துங்கனுலாவினும் தக்கயாகப்பரணியிலும் கூத்தர் பாடுகின்றார். ஆனால், இவர் பாடியவாறு, அக்குலோத்துங்கனது மெய்க்கீர்த்திகளோ, தில்லைத் திருப்பணிகள் புரிந்தவன் அவனே என்று குறிப்பிட்டனவல்ல. தில்லையில் அவன்புரிந்த பணியாகச் சாஸனங்கள் குறிப்பிடுவது, பேரம்பலத்தை அவன் பொன்

---

* MER. *272* of 1913.

† Ibid. 1 of 1915.

‡ "திறைநிறைத்துச் சொரிந்த செம்பொன் குவையால், தன்குல நாயகன் தாண்டவம் பயிலும், செம்பொனம் பலஞ்சூழ் திருமா ளிகையும், கோபுர வாசல் கூடசாலைகளும், பசும்பொன் வேய்ந்த பலிவளர் பீடமும், விசும்பொளி தழைப்ப விளங்குபொன் வேய்ந்து, அம்பல நிறைந்த வற்புதக் கூத்தர்க்குத், திருத்தேர்க் கோயில் செம்பொன் வேய்ந்து, பத்தா மாண்டிற் சித்திரைத் திங்கள், அத்தம் பெற்ற வாதிவா ரத்துத், திருவளர் மதியின் திரயோதசிப் பக்கத்து, இன்னபலவு மினிது சமைத்தருளி......" எனக் காண்க.

§ The Colas, Vol. ii, part i, p. 66 *n*.

வேய்ந்ததொன்றேயாம்.* இக் காரணங்களினின்று, தந்தையால் இயற்றுவிக்கப்பட்ட தில்லைத் திருப்பணிகளை நேரிற் கண்காணித்து நிறைவேற்றி வைத்தவன் அவன் மகனான குலோத்துங்கனே என்றும், அதனாற்றான், அத் திருப்பணிகளைக் கூத்தர் இவனுக்கேற்றிச் சிறப்பிக்க லாயினர் என்றும் நாம் கொள்ளல் பொருத்தமாகும்.† இக் குலோத் துங்கன் தன் தந்தையின் ஆட்சியிடையில் இளவரசனாய் முடிசூடி அரசியல் நிர்வாகத்தை ஏற்று நடத்திவந்தவன் என்று சரித்திரவறிஞர் கருதுவர்.‡ இதனாலும், தந்தைபுரிந்த திருப்பணிகளை அவன் மகன் மேற்பார்த்து நிறைவேற்றியவனென்பது ஏற்புடையதாதல் காணலாம். ஆகவே, விஜயநகர வேந்தரால் புனப்பிரதிஷ்டைபெற்ற 1539-ம் ஆண்டுக்கு 412 வருஷங்கட்குமுன் சித்திரகூடவழிவு நேர்ந்தது என்று இராமாநுஜ திவ்யசரிதை குறிப்பிட்டிருப்பது, கி. பி. 1127-ல் விக்கிரம சோழனாட்சிக்காலத்து, அவன்மகன் மேற்பார்வையில் முடிந்ததாகத் தெரியும் தில்லைத் திருப்பணிச்செயல்களுள் ஒன்றாகவே கொள்ளற் குரியது.

இதுவரை கூறியவற்றால், 1127-ம் ஆண்டே திருச்சித்திரகூடம் அழிவுண்ட காலமென்பது தெளிவாயினமையின், அவ்வழிவுபற்றி இராமாநுஜ திவ்யசரிதையிற் கண்ட வெண்பாவில்—

'ஆயிரத்[து மேல்நாற்பத்] தொன்பதாம்'

என்று ஆதியில் அமைந்திருந்ததொடரே இடையிற் சில எழுத்துக்கள் சிதைந்ததாகவேண்டும் என்க. இத்தொடருள் 'ஆயிரத்'தையடுத்து—

'மேல்முப்பத் தொன்பதாம்' (கி. பி. 1117)
'மேல்ஐம்பத் தொன்பதாம்' (கி. பி. 1137)

என்ற சொற்களைக் கூட்டினும் வெண்பாத்தளைக்கு அமையுமேனும், அவற்றுள் முன்னது(1117) முதற்குலோத்துங்கனது ஆட்சிக் கால மாகவும், பின்னது(1137) இராமாநுஜமுனிவரது அந்திமதசையாகவும்§ உள்ளமையால் பொருந்தா என்பது தெளிவு. சோழனால் திருச்சித்திர கூடம் அழிவுற்றதையும், அவனாற் கடலில் வீழ்த்தப்பட்ட திருமால் மூர்த்தத்தை ஸ்ரீவைஷ்ணவர்சிலர் தேடிக்கண்டு கீழைத் திருப்பதிக்கு எடுத்துச் சென்றிருப்பதையும் கேள்வியுற்ற அம் முனிவர், அத்திருப்

---

* MER. 350 of 1927.

† இவ்வாறே, இலிங்கரெட்டியார் என்பவர் திருவெங்கைத் திருப்பணிகள் பலவும் புரிந்தவர் என்று சாஸனங்கள் கூறினும், அவர்புத்திரர் அண்ணமலை ரெட்டியாரே அவற்றைச் செய்தவராகச் சிவப்பிரகாசமுனிவர் பாடுதல் ஒப் பிடத்தக்கது (சாஸனத் தமிழ்க்கவி சரிதம், பக்கம். 183—4).

‡ I. M. P. Vol. i, p. 132.

§ '**தூர்மோஙஷ்ட:**' என்பது இவ் அந்திமகாலத்தைக் குறிக்கும் வாக்யம்: அஃதாவது சகாப்தம் 1059 (கி. பி. 1137).

பதிக்கு விரைந்து சென்று, அத்தலத்தே தில்லைக் கோவிந்தராஜரைப் பிரதிஷ்டித்துவிட்டு ஸ்ரீரங்கம் வந்து அந்நகரிற் சிலவாண்டுகள் வாழ்ந்து பின் பரமபதம் அடைந்தார் என்பதே பழைய குருபரம்பரை வரலாறு*. அதனால், அம் முனிவருடைய அந்திமதசையான 1137-ம் ஆண்டைச் சித்திரகூடவழிவின் காலமாகக் கொள்ளுதல் பொருந்தாதென்க. எனவே, அவ்வழிவுக் காலத்தைக் குறிப்பிட்ட இராமாநுஜார்ய திவ்ய சரிதை வெண்பா—

" அம்பொற் குடைச்சக ளுயிரத்[து மேல்நாற்பத்]
தொன்பதாம் வர்ஷத் [துயர்தில்லைத்]—தென்பா[லி]ல்
சென்னி குலோத்துங்கன் சித்திரகூ ட[த்திரு]மால்
தன்னை யலையெறிநாள் தான் "

என்றவாறு ஆதியிலமைந்திருந்து பின் சிதைந்ததாக வேண்டுமென் பது எளிதில் விளங்குவதாம்.

இனி, 1539-ல் நடந்த சித்திரகூடப் புனப்பிரதிஷ்டை, சோள சிம்மபுரம் தொட்டாசாரியர் என்ற மஹாசாரியரது தூண்டுதலின்மேல் கிருஷ்ண தேவரின் இளவலான அரசரால்† நிறைவேறியது என்பது, பிரபந்நாமிருதம் என்ற வடமொழிக் குருபரம்பரையால் தெரியவருகின்றது ‡. இப் பிரதிஷ்டைக்குமுன் 4-நூற்றாண்டுகளாகத் தில்லையில் திருமால்கோயிலே இல்லாமலிருந்ததென்ற உண்மையைத் தமிழ் நூலொன்றும் தக்கவாறு வலியுறுத்துதல் அறியத்தக்கது.

'வாசுதேவசரிதை' என்ற பெயரிட்டு, நெல்லிநகர் அருளாளதாசர் என்ற வரதராஜர் பாடிய பாகவதபுராணத்தில் தில்லைக் கோவிந்தராஜர் துதியாக—

* பாட்டனும் பேரனுமான குலோத்துங்கர்களை ஒருவராகக் கருதிப் பிற்பட்ட குருபரம்பரைகள் சில கூறுவது, ஈண்டு ஆராய்ச்சிக்குரியதன்று.

† இவ் விளவலான அரசர், சந்திரகிரியிலிருந்தாண்ட இராமராயர் என்று அவ் வடநூலிற் காணப்படுகின்றது. இவ் விராமராயர் அச்சுததேவரின் பிரதிநிதியாய்த் தென்னாட்டைச் செல்வாக்குடன் ஆண்டவரேயன்றிக் கிருஷ்ண தேவர்க்கு இவர் இளவல் அல்லர். அதனால், பிரதிநிதியான தலைவரைப் பேரரசராகப் பிரபந்நாமிருதம் கூறியதுமட்டும் வேறுபாடாகவே கொள்ளப்படும்.

‡ 13-ம் நூற்றாண்டில், செஞ்சித் தலைவரான கோபணராயரால் சித்திரகூடப் பிரதிஷ்டை நடைபெற்றதென்று பிற்பட்ட குருபரம்பரை சில கூறும். ஆயின், இதற்குப் பழைய பிரமாணம் இல்லை. அக் கோபணர், துருக்கரால் ஸ்ரீரங்கத்துக்கு விளைந்த கேடுகளை ஒழித்து, ஸ்ரீ ரங்கநாதரைக் கோயிலில் எழுந்தருளப் பண்ணியவர் என்பதே கோயிலொழுகு முதலியவற்றிற்கண்ட வரலாறு.

" கச்சணி நகில்வீ றியவுமை கொழுநன்
நடஞ்செயக் கமலனே டிமையோர்
நிச்சலு முராரி தனைத்தொழும் பதியை
முன்புபோல் நிறுவிய நிருபன்
அச்சுத ராயன் வணங்கிட அரவில்
அழகிய தில்லையம் பதிக்கே
மைச்சுடர் வரைபோல் வயங்கு கோவிந்த
ராயன்மா மலரடி வாழி " (திருவரங். 69)

என்றுள்ள செய்யுள் நோக்கத்தக்கது. ஈண்டு, 'இமையோர் முராரி தனைத் தொழும்பதி' என்றது, தில்லைத் திருச்சித்திரகூடமாகும். 'புத்தி தத்துவத்தின் நிருத்தச்செயலை ஸாக்ஷிபூதனுகவிருந்து காண்கின்ற பரமாத்மாவை இருதயபுண்டரீக மத்தியில் நிறுவி மிக்கபிரேமை யுடன் தியானிக்கக்கடவன்" (மைத்திரேயீயுப.) என்ற வேதப்பொருள் வெளியாம்படி, தில்லையில் அரியரர்கள் கோயில்கொண்டுளார் என்பது ஒருசார் கொள்கையாதலின் 'உமைகொழுநன் நடஞ்செய...இமையோர் முராரிதனைத் தொழும் பதி' என்ருர். அப்பதியை 'முன்புபோல் நிறுவிய நிருபன் அச்சுதராயன்' என்றதனுல், சோழர்காலத்து அழிபட்டது முதல், தில்லையில் இல்லாதிருந்த திருமால்கோயிலைத் திரும்பப் பிரதிஷ்டைசெய்து அங்கரங்கவைபவங்களெல்லாம் அமைத்தவர் அச்சுததேவமகாராயரே என்பது தெளிவாம். அவ்விராயர் 'வணங்கிட வயங்கு கோவிந்தராயன்' எனவே, பாகவத ஆசிரியரான இவ் வரதராசர் காலத்தில், விஜயநகரவேந்தரால் கடவுண்மங்கலம்பெற்றவர் சித்திரகூடத் திருமால் என்பது பெறப்படும். இவ் வாசிரியர் திருச்சித்திரகூடப் பிரதிஷ்டையை நேரிற் கண்டு இத் துதிச்செய்யுள் பாடியவரென்றே சொல்லத்தகும். இவரியற்றிய வாசுதேவசரிதை அரங்கேறப் பெற்ற காலத்தை—

" ஆயுமறை யோரெண்ண வருஞ் சகாத்தம்
ஆயிரத்து நானூற்ருே டறுபத் தஞ்சாம்
தூயசுப கிருதுதனில் முதன்மா தத்திற்
றுலங்குகுரு வாரத்துத் திராட நாளில்
நேயமுட னெல்லிநகர் வரத ராசன்
நிகரிலரங் கத்திலர வணையி னேங்கும்
நாயகன்மு னறிஞர்மகிழ்ந் திடவே வாசு
தேவகதை யரங்கேற்றி நலனுற் ருனே "

என்று இவரது நூற்பாயிரங் குறிப்பிடுகின்றது. இதனுல், சகாப்தம் 1465 (கி. பி. 1543)-ல் வரதராசர் தம் நூலை அரங்கேற்றியவர் என்பது தெரியலாம். எனவே, திருச்சித்திரகூடப் புனப்பிரதிஷ்டையைக் குறிப்பிட்டுப் போந்த இவர், அப் பிரதிஷ்டைக்கு நான்கு வருஷங்கட்குப் பின்புதான் தம் பெருநூலைப் பிரசித்தப்படுத்தியவர் என்பது தெளியப்படுதலால், அச்சுததேவராயரின் பிரதிஷ்டையை நேரில்

அறிந்தவராகவே இவ் வரதராசரைக் கொள்ளத் தடையில்லை. இவ்வாசிரியரது ஊரான நெல்லிநகர், தில்லையம் பதிக்கு அணிமையிலுள்ள நெல்லிக்குப்பம் என்ற ஊர்போலும். இவ்வாறு 16-ம் நூற்றுண்டில் நடைபெற்ற சித்திரகூடப் பிரதிஷ்டைக்கு ஒரு நூற்றுண்டுக்குப்பின்பு, ஸ்ரீரங்கதேவராயர் என்ற விஜயநகரவேந்தர், சகாப்தம் 1565 (கி. பி. 1643)-ல், திருச்சித்திரகூடத்து மகாமண்டபத்தையும், பிராட்டிமார்களின் கோபுர விமானங்களையும் புதுப்பித்ததோடு, அக் கோயிலைச்சார்ந்த ஸ்ரீவைஷ்ணவர்கட்காக 5-கிராமங்களை இறையிலியாக்கியும் உதவினர் என்று ஸ்ரீ நடராஜர்கோயிலில் உள்ள மற்றொருசாஸனம் கூறும்.*

இனி, 'வரங்கிடந்தான் தில்லையம்பல முன்றிலம் மாயவனே' என்ற திருக்கோவைத் தொடரால், அது பாடிய வாதவூரடிகள் காலத்துத் திருமால்கோயில் அம்பலமுன்றிலில் அமைந்திருந்தசெய்தி முன்பு குறிக்கப்பட்டது. இத்தொடர்க்குப் பேராசிரியர்,

"இன்னும் வரங்கிடக்கின்றனுகலின் முன்கண்டது ஒன்றுபோலும் என்பது கருத்து"

என்று எழுதிச் செல்வர். இதனுல், திருச்சித்திரகூடம் அழிவுற்ற கி பி. 1127-க்கு முன்பு அப்பேராசிரியர் வாழ்ந்தவர் என்பது பெறப்படும். இதற்கேற்ப, இரண்டாங் குலோத்துங்கன் முன்னிலையிற் கூத்தர் அவன்மேல் உலாப்பாடியபோது—'பேராசிரியர், நேமிநாதர் பட்டோலை பிடிக்கப் பாடியது' என்ற தலைக்குறிப்புடன் செய்யுளொன்று (129) தமிழ்நாவலர் சரிதையிற் காணப்படுகின்றது. இதனுல், கூத்தர் காலத்தே பேராசிரியர் என்று சிறப்பிக்கப்பட்ட பெரும் புலவரொருவர் விளங்கியமை தெரியலாம். இவர், தொல்காப்பியந் திருக்கோவைகட்கு உரையிட்ட பேராசிரியரோ என்று கருத இடமுண்டு. தம் காலத்தே பெரும்புலவர்சிலர் பாடிவரும் உலா முதலிய பிரபந்தங்களையும் இப் பேராசிரியர் தழுவிக் கௌரவித்தெழுதி யிருப்பது, கூத்தர் முதலியோரை நினைத்துப்போலும் என்று அறிஞர்க்குத் தோன்றக்கூடியது.

இங்ஙனமாக, முதலிற் குறித்தபடி உத்தேசம் 8-ம் நூற்றுண்டிற் பல்லவவேந்தனுற் பிரதிஷ்டையினையும், 12-ம் நூற்றுண்டில் சோழனுற் குலைவையும், 16-ம் நூற்றுண்டில் விஜயநகரவேந்தரால் புனப் பிரதிஷ்டையையும் பெற்ற இத் திருச்சித்திரகூடம், 20-ம் நூற்றுண்டில் (1934), உள்விவகாரங்களை நீக்கியும் கற்றிருப்பணியாற் சிறப்பித்தும் ராஜா ஸர் அண்ணுமலைச் செட்டியாரவர்களாற் பெற்ற சம்புரோட்சணையையும் சேர்த்து நோக்குமிடத்து, நான்குநூற்றுண்டுக்கு ஒருமுறை அமைந்த இச் சித்திரகூடத்தின் சரித்திரம் ஒரு விசித்திரமுடையதென்றே தோன்றக்கூடியது.

மு. இராகவையங்கார்.

---

* MER. 271 of 1913.

திருக்குறளும் பரிபாடலும்

பன்னிருபாட்டியல் என்னும் இலக்கண நூல் தொகைநூல்களைப் மேற்கணக்கு கீழ்க்கணக்கு என்று இருவகையாகப் பிரிக்கின்றது. இப் பாகுபாடு தொகைநூல்கள் தொகுக்கப்பட்ட காலத்துக்குப் பிற்பட்டது. பத்துப் பாட்டுக்களைத் தொகுத்தது பத்துப்பாட்டு என்று இலக்கணம் கூறுவதினின்றுமே, பத்துப்பாட்டு என்னும் தொகைநூல் தொகுக்கப் பட்டபின்பே, அதனையொட்டி எழுதியது இவ்விலக்கணம் என்பது புலனாகும்.

இருவகைக் கணக்கிற்கும் இலக்கணம் வருமாறு:

அகவலுங் கலிப்பா வும்பரி பாடலும்
பதிற்றைந் தாதி பதிற்றைம்ப தீரு
மிருத்துடன் றொடுப்பன மேற்கணக் கெனவும்
வெள்ளைத் தொகையும் மவ்வகை யெண்பெறி
னெள்ளறு கீழ்க்கணக் கெனவுங் கொளலே. (பன்னிரு 344.)

இப்பொழுது மேற்கணக்கு கீழ்க்கணக்கு என்று விபாகித்துக் கூறும் நூல்களுள் கீழ்க் கணக்கில் ஒன்றுமே 500 பாடல்கொண்டு விளங்கவில்லை. 500-க்கு மேற்பட்ட பாடல்களையுடையது திருக்குறள். ஆகவே, திருக்குறள் கீழ்க்கணக்கிலே சேராத நூலாதல் வேண்டும்; அப்பொழுது, முப்பால் என்பது வேறு நூலாக இருத்தல்வேண்டும்; அல்லது திருக்குறள் பன்னிருபாட்டியலின் காலத்திற்குப்பின் பாடிய நூலாதல்வேண்டும்; அல்லது அது பன்னிருபாட்டியல் செய்த காலத்திலே 500 பாடல்களை யுடையதாக இருந்திருத்தல் வேண்டும். இம்மூன் றுவது கொள்கை உண்மையாயின், திருக்குறளிலே ஆதியில் அமைந் திருந்த 500 பாடல்கள் யாவை என்ற ஆராய்ச்சி பயன் தருவதாகும்.

இதுபோலவே, தமிழின் தொன்மைக்காலத்துத் தோன்றிய நூல் களுக்கு இலக்கணம் கூறும் தொல்காப்பியத்திலே

பரிபாட் டெல்லை
நாலீ ரைம்ப துயர்படி யாக
வையைந் தாகு மிழிபடிக் கெல்லை (தொல். பொருள். 474.)

என்றொரு சூத்திரமுள்ளதாலும் அச்சூத்திரத்தின் உரையிலே 'அவை பரிபாடலுட் கண்டுகொள்க' என்று இருத்தலாலும் 'பரிபாடல்' என்னும் தொகைநூல் தொகுக்கப்பெற்ற பின்னரே, இச்சூத்திரம் எழுந்தது என்பது தெளிவாகும். ஆகவே, இச் சூத்திரம் தொல் காப்பியத்திலே பின்னோராற் சேர்க்கப்பெற்றதென்று நாம் கொள்ளாத வரையிலே, தொல்காப்பியம் என்னும் இலக்கணம் பரிபாடற்றொகைக் குக் காலத்தாற் பிற்பட்டது என்று கொள்வதே தகும்.

V. NARAYANAN.

ஐகார ஔகாரம்*

ஐகார ஔகாரங்களுக்கு, ஏனை நெட்டெழுத்துக்களுக்கு இருத்தல்போல, ஒத்த குற்றெழுத்துக்கள் இல்லை. ஆகலின், அளபெடுக்க வேண்டுமிடத்து ஐகாரத்தின்பின் இகரமும், ஔகாரத்தின்பின் உகரமும் நிற்கின்றன. இஃது,

[1] 'ஐஔ என்னும் ஆயீ ரெழுத்திற்
கிகர உகரம் இசைநிறை வாகும்'

என்னுஞ் சூத்திரத்தான் அறியப்படும். வடமொழியில் ஐகார ஔகாரங்களுக்கேயன்றி ஏகார ஓகாரங்களுக்கும் ஒத்தகுற்றெழுத்து இல்லை. அவைநான்கும் (ஏ ஓ ஐ ஔ) சந்தியக்கரங்களென்று வழங்குகின்றன. தமிழிலக்கணஆசிரியர் அவ்வாறு வழங்கவில்லை. ஆயின், ஆசிரியர்தொல்காப்பியனார்,

[2]'அகர இகரம் ஐகாரம் ஆகும்.'

[3]'அகர உகரம் ஔகாரம் ஆகும்.'

[4]'அகரத் திம்பர் யகரப் புள்ளியும்
ஐஎன் னெடுஞ்சினை மெய்பெறத் தோன்றும்'

என்னுஞ் சூத்திரங்களால், ஐகார ஔகாரங்கள் சந்தியக்கரங்கள் என்பது உணர்த்தினார் என்று ஒருசாரார் கொள்கின்றனர். ஆதலின், அச்சூத்திரங்களின் பொருளை ஆராய்தல் இன்றியமையாததாகின்றது.

மேற்குறித்த மூன்றுசூத்திரங்களும் மொழிமரபில் உள்ளவை. ஆசிரியர், [5]தனிநின்ற எழுத்துக்களின் இலக்கணத்தை நூன்மரபிற் கூறி, மொழியிடைவைத்து அறியப்படும் எழுத்துக்களின் இலக்கணத்தை மொழிமரபிற் கூறியுள்ளார். ஆகலின், மொழிமரபிற் கூறப்பட்ட இலக்கணமெல்லாம் மொழியினுள்ள எழுத்துக்களைக்குறித்தனவேயாதல் நன்கு அறியப்படும். என்னையெனின், மொழிமரபில், முதற்சூத்திரம்முதல் ஏழுசூத்திரங்களில் சார்பெழுத்துக்கள் மூன்றும் கூறப்பட்டன. எட்டு ஒன்பதாஞ் சூத்திரங்களில், மேல் நூன்மரபில், 'நீட்டம் வேண்டின்' என்று கூறிய சூத்திரத்திற்காவதொருவிதி—அஃதாவது குன்றிசைமொழிகளில் இசை நிறைக்கும் முறை—கூறப்பட்டது. பத்து பதினொன்று பன்னிரண்டாஞ் சூத்திரங்களில் மொழிகளின்வகை கூறப்பட்டன. பதின்மூன்றாஞ் சூத்திரத்

* ஐகார ஔகாரங்கள் தமிழுக்குரிய எழுத்துக்களல்ல; வடமொழியினின்று கொள்ளப்பட்டவை. இவ்வுண்மை வேறு தனிக்கட்டுரையில் எழுதப்படும்.

1	தொல்.	மொழி.	9.
2	,,	,,	21.
3	,,	,,	22.
4	,,	,,	23.

5. 'இ[illegible]நிலைமயக்கத்தை மொழிமரபிற் கூறின், அம்மயக்கம் ஒரு மொழிக்கண்[illegible]ண கோடல்வேண்டும் என்பது போதருமாகலானும், மெய்கள் ஒன்றனோடொன்று மயங்குதற்கும் மயங்காமைக்கும் காரணம் அவற்றினியல்பேயாகலானும் மயக்கநிலையைக்குறித்து நூன்மரபிற் கூறினாராவார்.

தில், தனிமெய்யெழுத்துக்கள் அகரத்தோடுகூடி ஒலிக்கும் என்பது கூறப்பட்டது. இதனை இவ்வியலிற் கூறியது என்னையெனின், க ச த ப முதலிய உயிர்மெய்கள் தம்மை உணர்த்தாமல், க் ச் த் ப் முதலிய மெய்களை உணர்த்துதலின், பிறபொருளை உணர்த்துஞ் சொல்லின் நிலைமையதாதலே யாகும். பதின்மூன்காஞ்சூத்திரத்தில், இம் முறை யின்நின்று மயங்கும் மயக்கநிலை கூறப்பட்டது. பதினைந்துமுதல் பத்தொன்பதாஞ்சூத்திரம்வரை ஐந்துசூத்திரங்களில் ஒருமொழிக்கண் மயங்கும் ஈரொற்றுக்களின் நிலை கூறப்பட்டது. இருபதாஞ் சூத்திரத்தில், எழுத்துக்கள் மொழிக்கண் நிற்பினும் தம்மியல் திரியாது என்பது கூறப்பட்டது. பின்னர், இருபத்தாறுஞ்சூத்திரம் முதல் முப்பத்தைந்தாஞ்சூத்திரம்முடியப் பத்துச்சூத்திரங்களில் மொழியின் முதற்கண் நிற்கும் எழுத்துக்கள் உணர்த்தப்பட்டன. முப்பத்தாறுமுதல் நாற்பத்தெட்டாஞ்சூத்திரம்முடிய மொழியின் ஈற்றில் நிற்கும் எழுத்துக்கள் உணர்த்தப்பட்டன. நாற்பத்தொன்ப தாஞ்சூத்திரத்தில் மொழியினிறுதியில் நிற்கும் னகரம் மகரமானமை அறிவிக்கப்பட்டது. இவையெல்லாம் மொழியில்வைத்து அறியப் படும் எழுத்துக்களின் இலக்கணமேயாகலின், இடையே இருபத் தொன்றுஞ்சூத்திரம்முதல் இருபத்தைந்தாஞ்சூத்திரமளவும் உள்ள ஐந்துசூத்திரங்களும் மொழியினிற்கும் எழுத்துக்களின் இலக்கணம் கூறுவனவேயாதல் புலனாகும். இளம்பூரணஅடிகள், 'இதனுள் (மொழிமரபில்) கூறுகின்றது, தனிநின்ற எழுத்திற்கன்றி, மொழியிடை யெழுத்திற்கென உணர்க' என்று எழுதியிருப்பது ஈண்டு அறியத் தகும். இவற்றால், 'அகர இகரம் ஐகார மாகும்' என்னுஞ் சூத்திரத் திற்கு, அகரமும் இகரமுஞ் சேர்ந்து மொழிக்கண் ஐகாரமாகும் என் பது பொருளாகும். அஃதாவது, மொழியில் நிற்கும் ஐகாரத்திற்கு அகரமும் இகரமும் வரும் என்பதாம். இவ்வாறே, 'அகர உகரம் ஔகார மாகும்' என்னுஞ் சூத்திரத்திற்கு, அகரமும் உகரமுஞ் சேர்ந்து மொழிக்கண் ஔகாரமாகும் என்பது பொருளாகும். ஆகவே, ஐவனம் என்பது அஇவனம் என்றும், ஔவை என்பது அஉவை என்றும் வரும் என்றபடி.

உரையாசிரியர், 'ஐகாரமாகும்' என்பதற்கு, ஐகாரம்போலவாகும் என்றும், 'ஔகாரமாகும்' என்பதற்கு, ஔகாரம்போலவாகும் என் றும் உரையெழுதினர். நச்சினார்க்கினியர், 'ஐகாரமாகும்' என்பதற்கு, 'ஐகாரம்போல இசைக்கும்; அது கொள்ளற்க' என்று உரையெழுதி, 'போல என்றது தொக்கது' என்றும், 'ஆகும் என்றதனன், இஃது இலக்கணமன்றாயிற்று' என்றும் விளக்கம் எழுதினர். இவ்வாறே, 'ஔகாரமாகும்' என்பதற்கும், 'ஔகாரம்போல இசைக்கும்; அது கொள்ளற்க' என்று உரையெழுதி, 'போல என்றது தொக்கது' என்று விளக்கங் கூறினர். இவற்றை நோக்கி, பிரயோகவிவேகநூலார், 'கொள்ளாவெழுத்திற்கு இலக்கணங் கூறின், அந்நூற்கு, "நின்றுபய னின்மை" என்னுங் குற்றம் தங்கும்'[1] என்று கூறுவாராயினர். சிவ ஞானமுனிவர், '"அகர இகரம் ஐகார மாகும்" என்புழி, "ஆகும்"

1. பிரயோக. 5. உரை.

என்றதனால், "ஆகாது என விலக்கப்படும்" என்பாரை, "பன்னீருயிரும் மொழிமுத லாகும்" என்புழியும், "ஆகும்" என்பதனாற் பன்னீருயிரும் மொழிமுதலாகா என விலக்கப்படும்போலும் எனக் கூறி மறுக்க'[1] என்று எழுதினார். இவற்றால், நச்சினார்க்கினியர் கூற்றுப் பொருந்தாமை போதரும்.

உரையாசிரியர், 'ஐகாரம்போல வாகும்', 'ஔகாரம்போல வாகும்' என்று உரைகூறியதனால், நன்னூலார் இவற்றைப் போலியெழுத்து என்று கொண்டு இலக்கணங் கூறலாயினர்.

ஆசிரியர்தொல்காப்பியனார் 'அகர இகரம் ஐகாரம் ஆகும்' என்று கூறிய விதியோடு ப்ராக்ருதமொழியிற் காணும் விதி ஒப்புநோக்கத் தகும். ப்ராக்ருத ப்ரகாஶம் என்னும் நூலில்,

[2]'தைத்யாதிஷ்வஇ'

என்று கூறப்பட்டுளது. அஃதாவது, தைத்ய முதலிய [3]சொற்களில் ஐகாரத்திற்கு அஇ வரும் என்பதாம்.

தைத்ய	என்பது	தஇச்சோ	என்றும்,
சைத்ர	,,	சஇத்தோ	,,
பைரவ	,,	பஇரவோ	,,
வைர	,,	வஇரம்	,,
வைதேஹ	,,	வஇதேஹோ	,,
வைஶாக	,,	வஇஸாஹோ	,,
வைஶிக	,,	வஇஸிஓ	,,

வரும். இது, தமிழில் ஐவனம் என்பது அஇவனம் என்று வருதலை ஒத்துளதன்றோ? இனி, தமிழிற் சில சொற்களின் அமைதியை நோக்கின், அகர இகரம் ஐகாரமானமை அறியப்படும்.

நடை (நட + இ = நடை — நடப்பது)
கிடை (கிட + இ = கிடை — கிடப்பது)
பறை (பற + இ = பறை — பறப்பது)
பிறை (பிற + இ = பிறை — பிறந்தது)
வலை (வல + இ = வலை — [4]வலந்தது)
குழை (குழ + இ = குழை — இளமையது)

என்பனபோன்ற சொற்களில், அகர இகரம் சேர்ந்து ஐகாரமாகியிருத்தல் எளிதிற் புலனாகும். இனி,

[5]'பௌராதிஷ்வஉ'

என்னுஞ் சூத்திரத்தால், பௌர முதலிய சொற்களில் ஔகாரத்திற்கு அஉ வரும் என்பது அறியப்படும்.

பௌர என்பது பஉரோ

என்றும்,

1. சூத்திரவிருத்தி. பக். 25, 26.
2. ப்ராக்ருத ப்ரகாஶம். 1. 36.
3. சொற்களில், அஇ ஐகாரமாய் வரும் என்பது தொல்காப்பியம்.
4. 'வலைவலந் தன்ன' என்பது காண்க.
5. ப்ராக்ருதப்ர. 1. 41.

கௌரவ ,, கஉரவோ

என்றும்,

பௌருஷ ,, பஉரிஷோ

என்றும் வரும். இது, தமிழில் ஔவை என்பது அஉவை என்றாதலை ஒத்துளதன்றோ?

தெலுங்குமொழியிலுள்ள ஆந்த்ரஶப்த சிந்தாமணி என்னும் நூலில்,

[1]'வா அயிரவுர் வக்ரதமௌ'

என்னுஞ் சூத்திரத்தானும், அதனுரையில்

கை — கயி
கைலு — கயிலு
ஔர — அவுர

என்று காட்டியிருக்கும் உதாரணங்களாலும், பாலவ்யாகரணத்தில்,

[2]'தெலுங்கில் அயி அவுக்களுக்கு வக்ரதமங்கள் (ஐ, ஔ) விகற்பமாகும்' என்று விதித்து,

அயிது — ஐது (= ஐந்து)
அயிரேனி — ஐரேனி (= ஆயினரெனின்)
அவுடு — ஔடு (= கீழுதடு)

என்று காட்டியிருக்கும் உதாரணங்களாலும், மொழிகளில் ஐகாரத்திற்கு அயி என்பதும், ஔகாரத்திற்கு அவு என்பதும் வரும் என்றல் புலனாகும்.

கன்னடமொழியிலுள்ள பாஷாபூஷணம் என்னும் நூலில்,

[3]'யவயோ ரநாதிஸ்தயோ ரைஔ ஸ்வரேண வா'

என்னுஞ் சூத்திரத்தான், 'மொழிமுதலல்லாதவிடத்து, உயிரோடு கூடியுள்ள யகார வகாரங்களுக்கு ஐ ஔக்கள் உறழ்ச்சியாய் வரும்' என்று கூறி,

பாரயிவிதம் — பாரைவிதம் (= கரை கண்டான், கரை காண்பித்தான்.)
கவுஂகு — கௌஂகு (= கமுகு.)
தவுதலெ — தௌதலெ (= தபுதலை.)

என்னும் உதாரணங்களைக் காட்டியிருத்தலானும், [4]ஶப்தமணி தர்ப்பணம் என்னும் நூலில்,

'கவுஂகு — கௌஂகு (= கமுகு.)
கவுஂகுழ் — கௌஂகுழ் (= கக்கம்.)
அவுஂகிதம் — ஔஂகிதம் (= அமுக்கினன்.)

1. ஆந்த்ர. அஜந்த பரிச்சேதம். சூ. 67. 'ஐகார ஔகாரங்கள் உறழ்ச்சியாய் அயி அவுக்களாகும்' என்பது பொருள்.
2. பாலவ்யா. க்ரியாபரிச்சேதம். 103.
3. பாஷா. 123.
4. ஶப்த. 168. உரை.

அவு௦டு — ஔ௦டு (= உதடு.)
கவு௦டெ — கௌ௦டெ
தவு௦கல் — தௌ௦கல்' (= கெடுதல்.)

என்றும்,

தேரயிஷிதம் — தேரைஷிதம் (= செறிந்தான்.)
கோரயிஷிதம் — கோரைஷிதம் (= கண்கூசினான்.)
தெல்லயிஷிதம் — தெல்லைஷிதம்
ஹொல்லயிஷிதம் — ஹொல்லைஷிதம்

என்றும் காட்டியுள்ள உதாரணங்களாலும், தெலுங்கிற்போலவே, கன்னடத்திலும் மொழிகளில் ஔகாரத்திற்கு அவு என்பதும், ஐகாரத்திற்கு அயி என்பதும் வரும் என்பது தெளிவாகும்.

ஆயின், தெலுங்கிலும் கன்னடத்திலும் கூறியிருக்கும் விதியினாலும் காட்டியிருக்கும் உதாரணங்களாலும், தமிழிலும் ப்ராக்ருதத்திலும்போலன்றி, ஐகாரத்திற்கு ஈடாக வரும் அயி என்பதில் அகர இகரமே யன்றி யகரமும், ஔகாரத்திற்கு ஈடாக வரும் அவு என்பதில் அகர உகரமே யன்றி வகரமும் சேர்ந்துள்ளமை அறியப்படும். அவற்றில், இகரத்தால் யகரமும், உகரத்தால் வகரமும் தோன்றின. தமிழில், ஆசிரியர்தொல்காப்பியனார்காலத்தில், ப்ராக்ருதத்திற்போலவே, உடம்படுமெய் (ய், வ்) இன்றி எழுதினராவர். ஆயினும், பிற்காலத்தில் வடசொற்களை வழங்குமிடத்து,

தைத்யர்	என்பது	தயித்தியர்	என்றும்
ஐக்யம்	,,	அயிக்கம் அயிக்கியம்	,,
கௌளி	,,	கவுளி	,,
மௌனம்	,,	மவுனம்	,,

உடம்படுமெய் சேர்த்து, (தெலுங்கு கன்னடங்களிற்போல) எழுதுதல் உளது. நிற்க. ஆசிரியர்தொல்காப்பியனார்,

[1]'அகரத் திம்பர் யகரப் புள்ளியும்
ஐஎன் னெடுஞ்சினை மெய்பெறத் தோன்றும்'

என்னுஞ் சூத்திரத்தால், அகரமும் யகரமெய்யுஞ் சேர்ந்தும் ஐகாரமாகும் என்று கூறியுள்ளார். இச்சூத்திரத்தில், 'யகரப்புள்ளியும்' என்பதில் உள்ள உம்மை இறந்ததுதழீஇயது, அகரமும் இகரமும் சேர்ந்து ஐகாரமாதலேயன்றி, அகரமும் யகரமெய்யும் சேர்ந்தும் ஐகாரமாகும் என்பது பொருளாகலின்.

'நெடுஞ்சினை' என்பதற்கு 'நெடிலாகிய [2]சினையெழுத்து' என்று கொண்டு, மொழியின் முதலெழுத்தொழிந்த ஐகாரத்திற்கு அகரமும் யகரமும் ஆகும் என்று பொருள் கொள்க. என்னெனின், இவ்

1. மொழிமரபு. 23.

2. 'ஓரெழுத்தே ஒருபொருள் பயந்துநிற்பன சிறப்பெழுத்தென்றும், இயைந்து பொருள் பயப்பன உறுப்பெழுத்து என்றும் வழங்கப்படும்' என்னும் யாப்பருங்கலவிருத்திகாரர் (பக். 31) கொள்கைப்படி, ஓரெழுத்தொரு மொழியல்லாதவற்றில் உள்ள எல்லாவெழுத்துக்களும் சினையெழுத்தாகும்.

வாசிரியர் மொழியின்முதலெழுத்தினைச் [1]சினை என்று கூறுதல் இல்லை; முதல் என்றே கூறுவாராகலின் என்க.

'மூன்றும் ஆறும் நெடுமுதல் குறுகும்'

(குற்றிய. 35.)

'ஆறென் கிளவி முதனீ டும்மே'

(குற்றிய. 53.)

என்று கூறியிருத்தல் காண்க. முதல் என்பதனை 'முதனிலை' என்றும் கூறுவர். அதனை, எழுத்ததிகாரத்தில் 455, 463, 465, 479 முதலிய பல சூத்திரங்களிலும் காணலாகும். இவற்றால், 'நெடுஞ்சினை' என்பதற்கு இங்குக் கூறிய பொருள் பொருந்துமாயின், மொழியின் மூன்றிடத்தும்நிற்கும் ஐகாரத்திற்கு அஇ வரும் என்றும், இடையிலும் கடையிலும் நிற்கும் ஐகாரத்திற்கு அய் என்பதும் வரும் என்றும் கொள்ளுதல் கூடும். அவ்வாறு கொள்ளுமிடத்து, ஐவனம் என்பதை அய்வனம் என்று எழுதுதல் பழையவழக்கன்றாகும். இவற்றால், அகரமும் யகரப் புள்ளியும் ஐகாரமாகும் என்ற ஆசிரியர், அகரமும் வகரப்புள்ளியும் ஔகாரமாகும் என்னாததன் காரணமும் புலனாகும். என்னையெனின், ஔகாரம் மொழியின் இடையிலும் கடையிலும் நிற்றலின்மையின், அதற்கு அகரமும் வகரப்புள்ளியும் வரும் என்று கூறிற்றிலர் என்க. மொழியின் முதற்கண் ஐகாரத்திற்கு அகரஇகர மாயினவாறு, மொழியின் முதற்கண் ஔகாரத்திற்கு அகரஉகர மாயின.

இனி, இப்பொருள் (மொழியின் இடையிலும் கடையிலும் உள்ள ஐகாரத்திற்கு அய் வரும் என்பது) பொருந்துவதன் றென்பார், ஐகாரத்திற்கு அய் என்பது மொழிகளில் யாண்டும் வரும் என்று பொருள்கொள்வாராக.

பிற்காலத்தாசிரியருள் ஒருசாரார், 'அகரத்திம்பர்' என்னுஞ் சூத்திரத்தின் பொருளையே மேற்கொண்டு கூறியுள்ளனர்.

[2]'அகரம் வகரத்தி னோடியைந் தௌவாம் யகரத்தினோ
டகரம் இயைந்தைய தாகும்'

என்று வீரசோழியநூலாரும்,

[3]'ஆதியுயிர் வவ்வியையின் ஔவாம் அஃதின்றி
நீதியினால் யவ்வியையின் ஐயாகும்'

என்று நேமிநாதநூலாரும் கூறியிருத்தல் காண்க. இவர்கள், அகரமும் யகரமும் சேர்ந்து ஐகாரமாகும் என்றனரேயன்றி, அகரமும் இகரமும் சேர்ந்து ஐகாரமாகும் என்றனரல்லர். அன்றியும், அகரமும் வகரமும் சேர்ந்து ஔகாரம் ஆகும் என்றும் கூறியுள்ளனர். இது, '"மெய்பெறத் தோன்றும்" என்றதனான், அகரத்தின்பின்னர் உகரமே யன்றி வகரப்புள்ளியும் ஔகாரம்போல வரும் எனக்கொள்க' என்னும் இளம்பூரணருரையினால் கொள்ளப்பட்டதாகலாம் எனத்

---

1. 'மியா' என்னும் உரையசைக்கிளவியில் ஈற்றினிற்கும் யா என்பதனைச் சினை என்று ஆசிரியர் கூறியுள்ளது காண்க. (மொழிமரபு. 1.)
2. வீர. சந்தி. 3.
3. நேமிநாதம். எழுத். 9.

தோன்றுகின்றது. இவ்வாறு ஆசிரியர்தொல்காப்பியனுர் கூறிற்றில ராகலின், இஃது (அகரம்வகரஞ் சேர்ந்து ஔவாதல்) அவர்காலத்து வழக்கன்று என்று கோடலே தக்கது. இளம்பூரணருரையை நோக்கி இவ்வெழுத்துக்களைப் போலியெழுத்து என்று இவரிருவரும் கூறின ராவர்.

நன்னூலாரும் இவ்வாறு வருதலைப் [1]போலியெழுத்து என்று பெயரிட்டு,

[2]'அம்மு னிகரம் யகர மென்றிவை
எய்தின் ஐயொத் திசைக்கும் அவ்வோ
டுவ்வும் வவ்வும் ஔவோ ரன்ன'

என்று கூறியுள்ளார். சூத்திரத்தில், 'ஐயொத் திசைக்கும்' என் றும், 'ஓரன்ன' என்றும் உவமவுருபு கொடுத்திருத்தல் நோக்கத்தக் கது. இச்சூத்திரத்திற்கு மயிலைநாதர், 'அகரமுன் இகரமும் யகரமும் வரின் ஐகாரவோசைபோல இசைக்கும்; அகரத்தின்முன் உகரமும் வகரமும் வரின் ஔகாரவோசைபோல இசைக்கும்' என்று உரை கூறி,

அஇவனம், அய்வனம்—ஐவனம்
மஉவல், மவ்வல்—மௌவல்

என்று உதாரணங் காட்டினுர். சங்கரநமச்சிவாயப்புலவர், 'அகரத் தின்முன்னர் இகரமும் யகரவொற்றும் வருமாயின் ஐகாரம்போன்று ஒலிக்கும்; அகரத்தோடு உகரமும் வகரவொற்றும் வருமாயின் ஔகா ரம்போன்று ஒலிக்கும் என்று உரைகூறி,

அஇ—ஐ	அஉ—ஔ
அய்—ஐ	அவ்—ஔ
கஇ—கை	கஉ—கௌ
கய்—கை	கவ்—கௌ

என்று உதாரணங்காட்டி, முறையே,

[4]'கய்வேல் களிற்றொடு போக்கி வருபவன்
மெய்வேல் பறியா நகும்'.

[4]'அவ்விய நெஞ்சத்தான் ஆக்கமும் செவ்வியான்
கேடும் நினைக்கப் படும்'

என்னுஞ் செய்யுட்களையும் குறித்தார். ஆயின், அகரஇகரஞ் சேர்ந்து ஐகாரமாய் வருதற்கும், அகரஉகரஞ் சேர்ந்து ஔகாரமாய் வருதற் கும், சொற்களை உதாரணங் காட்டிற்றிலர். அன்றி, அய் அவ் முதலி யன ஐ ஔக்களாதலைத் தனியெழுத்திற் காட்டியுள்ளார். இவருக்கு முற்பட்ட ஆசிரியரெவருமே (சொற்களிலன்றி) தனியெழுத்தில் உதா ரணம் காட்டிற்றிலர். நன்னூலார் இதனைப் போலியெழுத்து என்றாரா யினும், ஏனைப்போலியெழுத்திற்கு (இறுதிப்போலிமுதலியவற்றிற்கு),

1. 'எண்பெயர் முறை...போலி என்று.' எழுத்தியல். 2.
2. எழுத்தியல். 70.
3. குறள். 774
4. ,, 169.

இவர் மொழிகளில் உதாரணங்காட்டினதுபோன்று, இவற்றிற்கும் மொழில் உதாரணங்காட்டுதலே பொருந்தும் என்பது எளிதின் உணரப்படும். நிற்க.

மேற்குறித்த நன்னூலுரைகார ரிருவரும், அகரமும்இகரமும், அகரமும்யகரமும் தனித்தனியே ஐகாரமாகும் என்றும், அவ்வாறே அகரமும்உகரமும், அகரமும்வகரமும் தனித்தனியே ஔகார மாகும் என்றும், உதாரணங்காட்டியதன்றி, அகர யகர இகரம் இம் மூன்றுஞ் சேர்ந்து ஐகாரமாகும் என்றும், அகர வகர உகரம் இம்மூன் றுஞ் சேர்ந்து ஔகாரமாகும் என்றும் உதாரணங்காட்டிற்றின்மை கருத்தில் வைக்கற்பாலது.

நன்னூலார், போலியென்று பெயரிட்டாரேயன்றி, சந்தியக்கரம் என்று பெயரிட்டாரல்லர். அன்றியும், ஏனைப்போலியெழுத்துக்களைக் கூறுமிடத்து, [1]'உறழா' என்றும், [2]'ஒக்கும்' என்றும், [3]'உறழும்' என்றும் உவமவுருபு கொடுத்துக் கூறினதுபோன்றே, ஐஔகாரப் போலியைக் கூறுமிடத்தும், [4]'ஒத்து' என்றும், 'ஓரன்ன' என்றும் உவமவுருபு கொடுத்துக் கூறியுள்ளார். அவ்வாறாகவும், ஐஔகாரங் களைச் சந்தியக்கரம் என்று குறித்து, 'அகரத்தின்முன்னர் இகரமும் யகரமும் தம்முள் ஒத்து எய்தின் ஐ என்னும் நெட்டெழுத்து ஒலிக் கும்; அகரத்தோடு உகரமும் வகரமும் தம்முள் ஒத்து ஒருதன்மை யவாக எய்தின் ஔ என்னும் நெட்டெழுத்து ஒலிக்கும்' என்றும், 'தமிழ்நூற்பயிற்சியொன்றுமே யுடையார் எழுத்துப்போலி உணர்த் திற்று என்று பொருள்கொண்டு...உதாரணங் காட்டுவர். அவ்வாறு பொருள்கொண்டு உதாரணங்காட்டுமாற்றான் பெரும்பயனின்மையா னும், வடநூலோடு மாறுபடுமாதலானும் அது பொருந்தாதென்க' என்றும் விருத்தியுரையில் எழுதியிருப்பது ஆசிரியர்கருத்திற்குச் சிறிதும் ஒத்ததன்று என்பது நடுநிலைநின்று நோக்குவோர் எவருக்கும் எளிதிற் புலனாகும். தமிழ்நூற்பயிற்சியொன்றுமே யுடையார் காட் டிய உதாரணங்களால் எதுகைக்கண் போலியெழுத்து அமைவுறுகின் றதுஎன்பது போதருதலின், அஃது, அகர இகர யகரம் மூன்றுஞ் சேர்ந்து ஐகாரமாகின்றது என்று கொள்ளுதலால் உண்டாகும் பய னினும் குறைந்த பயத்ததன்று. அன்றியும், பெரும்பயனிருப்பினும் இல்லாதொழியினும் ஆசிரியரின் கருத்திற் கேற்ப உரைகூறுதலே அமைவுடையதாகும். இனி, தமிழ்நூற்பயிற்சியோடு வடநூற்புலமை யும் நிரம்பி விளங்கிய சுப்பிரமணியதீக்ஷிதரும், ஐகாரத்திற்கு அய் என்பதும்,ஔகாரத்திற்கு அவ் என்பதும் வருதலைப் பல உதாரணங்கள் காட்டி விளக்கி, 'தொல்காப்பியர்...இயற்கையாய ஓரெழுத் தைகார ஔகாரங்கள் கொண்டதன்றி, எதுகைநோக்கி ஈரெழுத்தியைந்த ஐகார ஔகாரங்களுங் கொண்டார் என்க. உயிர்மெய்களை ஒற்றுமைநயங் கருதி ஓரெழுத்தாகவும் வேற்றுமைநயங் கருதி ஈரெழுத்தாகவும் கொண்டாற்போல ஐகார ஔகாரங்களையும் அவ்வாறு கொண்டார் என்பதும் ஒன்று. போலியெழுத்து என்பார், இலக்கணப்போலி ஒப்

1. எழுத்தியல் 67　　3. ,, 69
2. ,, 68　　4. ,, 70

பில்போலிபோல, எழுத்துப்போலியுங் கைக்கொண்டு எதுகைகொள்வார் என்க[1]' என்று கூறியுள்ளார். இனி, அகரமும் யகரமெய்யும் இகர முஞ் சேர்ந்து ஐகாரமாகும் என்பது வடமொழியோடும் மாறுபா டுடையதே. இது முன்னர்க்கூறப்படும். [2]வடநூலோடு மாறுபடுவன தமிழிலக்கணத்திற் பல உளவாதலின், வடநூலோடு மாறுபடுதலின் அது பொருந்தாது என்பதுவும் அமைவதன்று. நிற்க.

நன்னூலார், தொல்காப்பியத்தையும் இளம்பூரணருரையையும் மேற்கொண்டு, ஐகார ஔகாரங்களைக்குறித்துக் கூறினாராயினும், செய் யுட்களை நோக்கின், வீரசோழியநூலாரும் நேமிநாதநூலாருங் கூறி யுள்ள விதியே அமைவதா யுளது. ஐகார ஔகாரங்கள், எதுகைக்கண் அய் அவ் ஆகியே வந்துள்ளன. அவற்றைச் செய்யுட்களில் யாண்டுங் காணலாகும்.[3]

'ஆயிரு தொடைக்குங் கிளையெழுத் துரிய'

(தொல். செய். 94)

என்னுஞ் சூத்திரத்தின் உரையில், 'அகர ஆகாரம் கிளையாயின; ஐகார ஔகாரம் போலிவகையான் அவை யெனப்படும்' என்று பேராசிரியர் எழுதியிருத்தலை நோக்கின், தொடைக்கண் ஐகார ஔகாரம் முறையே அய் அவ் என்று வரும் என்பது தெளிவாகும். (ஆயினும் ஔகாரம் அவ் என வரும் என்று ஆசிரியர்தொல்காப்பியனார் கூறுமையின், அவர்க்கு அது கருத்தன்று.)

மலையாளமொழியிலுள்ள இலக்கணங்களுள் மிகச்சிறந்ததாகிய 'கேரளபாணினீயம்' என்னும் நூலில்,

[4] 'ஐ= அ+இ அல்லது அ+ய்

ஐகாரம் இரண்டுவிதமாகப் பிரிக்கப்படும். அவற்றுள் [5]முதலதனைக் கன்னடமும், இரண்டாமதனை மலையாளமும் மேற்கொண்டுள்ளன.

தமிழ்	மலையாளம்	கன்னடம்
மழை	மழய்	மழஇ = மழெ

மழய் என்பதிலுள்ள யகாரம் சந்தியில் தெளிவாகக் காணும்' என் றும், [6] 'ஐகாரத்தை எழுத்தில் அய் என்று மாற்றுதல் உண்டு. கையில்—கய்யில்' என்றும் எழுதியிருத்தல் ஈண்டைக்கு அறியத் தகும். கன்னடமொழியிலுள்ள [7]'சப்தமணிதர்ப்பண'த்தில், 'கய் வாரம்—கைவாரம்' என்று காட்டியுள்ளதோ ருதாரணமும் இக் கொள்கையை யொட்டியதே.

1. பிரயோக. 5, உரை.
2. திருவையாறு அரசர்கல்லூரித்தலைவர், டாக்டர் P. S. சுப்ரமணிய சாஸ்திரியாரவர்கள் எழுதியிருக்கும் 'தமிழ்மொழி நூல்' என்னும் நூலில் (பக். 27—31.) காண்க.
3. சீவக. 448, 458; 42, 153—ஆஞ் செய்யுட்களைக் காண்க.
4. பீடிகை. பக்கம். 25.
5. இது, மொழியினீற்றில் நிற்கும் ஐகாரத்திற்குத்தான் பொருந்தும்.
6. பீடிகை. பக். 99.
7. சூ. 168. உரை.

இனி, முன்னிலையொருமை வினைமுற்றின் விகுதியாகிய ஐ-என் பதனை நோக்கின், அஃது அய் என்பதாதல் அறியப்படும். அதன் பொருட்டு, வினைமுற்றில் அன் சாரியை வந்தவிடத்தும் வாராவிடத் தும் விகுதிகள் எவ்வாறு நிற்கின்றன என்று நோக்குதும் :

சாரியை வாராதது		சாரியை வந்தது
செய்தான்	—	செய்தனன்
செய்தாள்	—	செய்தனள்
செய்தார்	—	செய்தனர்
செய்தேன்	—	செய்தனென்
செய்தேம்	—	செய்தனெம்
செய்தாய்	—	செய்தனை (னய்)
செய்தீர்	—	செய்தனிர்

இவ்வுதாரணங்களை நோக்கினால், சாரியை வந்திலாத வினைமுற் றுக்களில் ஆன் ஆள் ஆர், ஏன் ஏம், ஆய் ஈர் என்னும் விகுதிகளும், சாரியை வந்துள்ள வினைமுற்றுக்களில் அன் அள் அர், என் எம், ஐ இர் என்னும் விகுதிகளும் இருத்தல் அறியப்படும். படவே, சாரியை யில்லாத வினைச்சொற்களிலுள்ள ஆன் ஆள் ஆர் முதலியனவே சாரியையுள்ள வினைச்சொற்களில் முதல்குறுகி அன் அள் அர் முத லியனவாய் வந்துள்ளன என்பது புலனாகும். (அல்லது, அன் அள் அர் முதலியனவே ஆன் ஆள் ஆர் முதலியனவாய் உள்ளன என்ன லாம். எவ்வாறு கொள்ளினும் ஈண்டுப் பயன் ஒன்றே.) ஆகவே, ஆய் என்பதன் குறுகிய விகுதியாகிய அய் என்பதே ஐ என்று நிற்கின்றது என்பது தெளிவாதல் கூடும்.

இனி, ஐகாரவீற்றுப் பெயர்கள் விளியேற்றலை நோக்கினும் இவ் வுண்மை அறியப்படும். என்னையெனின்,

நங்கை	—	நங்காய்
தந்தை	—	தந்தாய்
கிள்ளை	—	கிள்ளாய்

என்பவற்றில், ஐ—ஆய் என்று திரிந்து விளி யேற்றுளது.

வள்ளல்	—	வள்ளால்
மக்கள்	—	மக்காள்

என்னுஞ் சொற்களை நோக்கின், நங்கை தந்தை கிள்ளை என்னும் பெயர்களும் நங்கய் தந்தய் கிள்ளய் என யகரவீற்றுப் பெயர்களே யாகும் என்பதும், அதனானே, லகர ளகரவீற்றுப் பெயர்களின் ஈற்றய லகரம் ஆகாரமாயினாற்போல யகரவீற்றுப் பெயரின் ஈற்றயலகரமும் ஆகாரமாய்த் திரிந்துளது என்பதும் புலனாமன்றே? நன்னூலார்,

'குறில்வழி யத்தனி ஐநொது முன்மெலி, மிகலுமாம்' (உயிரீற். 8.)

என்று விதித்திருத்தலினாலும் ஐகாரம் அய் என்று நிற்கும் என்பது புல னாகும். என்னையெனின், ஐகாரம் அய் எனக் குறில்வழி யவ்வா யிருத்தலினானே அது (ஐ), குறில்வழி யவ்வினைப்போன்று புணர்வ தாயிற்று என்க. மெய் என்னுஞ் சொல்லினைப்போலவே, கை என் னும் சொல்லும் கய் எனக் குறில்வழி யவ்வாதலின், மெய்ம்மொழி

என்பதுபோலக் கய்ம்மலை என்பதும் மெல்லொற்று மிகுவதாயிற்று என உய்த்துணரப்படும்.

இனி, புணர்ச்சியில் மெய்யீற்றுச்சொற்களின் ஈற்றுமெய் கெடுதலும், அவ்வாறு கெட்டவிடத்து, உயிரீறாய் நிற்குஞ் சொற்களுக்கு முன் உயிர்முதன்மொழி வரும்வழி, [1] அவ்வீற்று உயிர் கெடுதலும் உண்டு. உதாரணமாக,

மரம் + அத்து = மரஅத்து = மரத்து
குளம் + ஆம்பல் = குளஆம்பல் = குளாம்பல்

என்பன காண்க. இம்முறையில், ஐகாரவீற்றின்முன் உயிர்முதன்மொழி வருமிடத்து, அவ்வீற்று ஐகாரம் கெடுதலை நோக்கினும் ஐகாரத்தின் உண்மைத்தன்மை புலனாதல் கூடும்.

[2]பனய் + அம் காய் = பனஅம்காய் = பனங்காய்

என்றாதலைக் காண்க. இனி, ஈற்றுமெய்கெட்டு, அகரவீறாய் நிற்கும் மொழிக்குமுன், அகர முதன்மொழி வரின் அவ்விரண்டு அகரமும் கூடி ஓர்ஆகாரமாதலும் உண்டு.

மரம் + அடி = மர + அடி = மராடி

என்பது காண்க. இவ்வாறே,

பனய் + அட்டு = பன + அட்டு = பனாட்டு

என்றாகின்றது. இவ்விடங்களில், பனை என்பது ஐகாரவீற்றுச்சொல்லாயே யிருக்குமாயின், நெட்டெழுத்தாகிய அவ் வைகாரம், குற்றுயிர்முதன்மொழி வந்தவிடத்தில் கெடுதல் இன்று. அன்றியும், அகரமும் அகரமும் கூடி ஆகாரமாதல் அமையுமேயல்லாமல், ஐகாரமும் அகரமும் கூடி ஆகாரமாதல் அமையாதன்றோ? இவற்றிற்கு ஆசிரியர் கூறியிருக்கும் விதி சொன்னிலையை நோக்கிக் கூறியதேயாகும். பன என்னும் அகரவீற்றுச்சொன்முன் விகுதியாக வந்த இகரம், அவ் வகரத்தோடு கூடி,

'அகர இகரம் ஐகார மாகும்'

என்னும் விதிபற்றி ஐகாரமாதல் கூடுமாகலின், பனை என்றாதல் அமையுமாயினும், மொழிக்கண் ஐகாரம் குறுகியே ஒலித்தலின், 'இகர யகரம் இறுதி விரவும்' என்னும் விதிபற்றி, பனஇ என்பது பனய் என்று ஒலிக்கும் என உய்த்துணர்க.

இவ்வாறு ஐகாரவீற்றுச்சொற்களாகத் தமிழில் வழங்குபவை மலையாளமொழியிலும் தெலுங்குமொழியிலும் அகரவீற்றனவாகவே வழங்குதலை நோக்கின், இவ் விகாரவிகுதி செந்தமிழ்க்காலத்திற்

1. நிலைமொழியீற்றில் நிற்கும் உயிர், வருமொழி முதற்கண் உயிர் வரின் கெடுதல் இயல்பு. ஆயினும், நிலைமொழியீற்றில் நெடில் நிற்க, வருமொழி முதலிற் குறில் வரின், ஆண்டுமட்டும் வருமொழி முதலெழுத்தே கெடும்.

2. பன + இ = பனய் என்றாயிற்று, 'இகர யகரம் ...' என்பதனால். (மொழி. 25.)

சேர்க்கப்பட்டிருத்தல் வேண்டும் என்று கருதுதலாகும். அதனானே ஐகாரவீற்றுச்சொற்கள் வழக்கில் அவ்வாறு வழங்குதல் இலபோலும்.

ஐகாரம் இரண்டுமாத்திரையள வொலிக்கின் அகரத்தோடு இகரம் சேர்ந்த வொலி கேட்கும். அவ்வாறு இரண்டுமாத்திரையள வொலித்தலின்றி ஒன்றரைமாத்திரையள வொலிக்குமிடத்து அகரத் தோடு யகரமெய் சேர்ந்த வொலி கேட்கும். ஆசிரியர்தொல்காப்பியனார்,

'வேற்றுமை யல்வழி இஐ என்னும்
ஈற்றுப்பெயர்க் கிளவி' (தொகை. 16)

என்றும்,

நன்னூலார், [1]'அல்வழி இஐ முன்னராயின்' என்றும் இகரவீற்றை யும் ஐகாரவீற்றையும் ஒருங்குசேர்த்து விதிகூறியதும் இதுபற்றியே. அஃதாவது, ஐகாரவீற்றுச்சொற்களில் இகரவொலி சேர்ந்துளது என்பதுபற்றியே என்க. ஆயின், பனை என்னுஞ் சொல்லைப் பனஇ என்று இகரவீறாகக் காட்டாமல், பனய் என்று யகரவீறாகக் காட்டி யது என்னை எனின், இதற்கு விடை மேலே கூறப்பட்டுளது.

இதுகாறும் கூறியவற்றால், எதுகையை நோக்கினும், விகுதியை நோக்கினும், விளியை நோக்கினும், புணரியலை நோக்கினும், ஐ என்பது அய் என்று வரும் என்பது நன்கு விளங்கும். ஆகலின், 'அகரத் திம் பர்' என்னுஞ் சூத்திரத்திற்கு உரையாசிரியர்கள் கூறிய பொருள் பல் லாற்றானும் வலியுற்றது.

ஆயின், சிவஞானமுனிவர், 'அகர இகரம்' முதலிய சூத்திரங்கள் சந்தியக்கரங்களாகிய ஐகார ஔகாரங்களை உணர்த்துகின்றன என்று கொண்டு, 'ஐ என்னும் நெட்டெழுத்தின் வடிவு புலப்படுதற்கு அகர இகரங்களேயன்றி அவற்றிடையே யகரமும் ஒத்திசைக்கும் என்பார், "அகரத் திம்பர் யகரப் புள்ளியும், ஐயெ னெடுஞ்சினை மெய் பெறத் தோன்றும்" என்றும், "மெய்பெற" என்ற இலேசானே, ஔ என்னும் நெட்டெழுத்தின் வடிவு புலப்படுதற்கு அகர உகரங் களேயன்றி அவற்றிடையே வகரமும் ஒத்திசைக்கும் என்றும்...... கூறினார்' என்றாரால் எனின், அது பொருந்துவதன்று. என்னை யெனின், கூறுவல்.

ஆசிரியர், 'அகர இகரம்' முதலிய சூத்திரங்களாற் சந்தியக்கரங் களை உணர்த்த எண்ணினாராயின், தனியெழுத்துக்களின் இலக்கணங் கூறிய நூன்மரபில் அவற்றை வைத்திருப்பர்; அவ்வாறன்றி, மொழி மரபில் வைத்ததனால், மொழிகளிலிருக்கும் ஐகார ஔகாரங்கள் ஒலிக் கும் முறைமையே கூறினாராவர். அன்றியும், ப்ராக்ருதம் கன்னடம் தெலுங்கு முதலிய மொழிகளிலும் மொழிக்கண் உள்ள ஐகார ஔகா ரங்கள் இவ்வாறு வரும் என்றே கூறப்பட்டிருத்தல் இதனை வலியுறுத் தும். மேலும், ஐகாரத்திற்கு அகரமும் இகரமுமேயன்றி, யகரமும் இடையே வரும் என்றல் ஆசிரியர்க்குக் கருத்தாயின்,

அகர இகர மன்றி யவற்றிடை
யகர வொற்று வருதலு முரித்தே

1. உயிரீ. 26.

என்பதுபோலன்றே சூத்திரஞ் செய்திருப்பர்? இனி, 'இம்பர் உம்பர் என்றாற்போல்வன காலவகை இடவகைகளான் மயங்குமாகலின், இவற்றின் முதற்கண் நிற்பது யாதோ, இறுதிக்கண் நிற்பது யாதோ என்னும் ஐயம் நிகழும்' என்றும், அதனை 'நீக்குதற்கு, "இகர யகரம் இறுதி விரவும்" என்றும் கூறினார்' என்று சிவஞானமுனிவர் கூறினார். அவ்வாறு, இம்பர் என்னுஞ் சொல்லால் ஐயம் நிகழுமாயின், இம் மொழிமரபில்,மேல், [1]"நெட்டெழுத்திம்பரும்...' என்றும், [2]'குன்றிசை மொழிவயின்...நெட்டெழுத்திம்பர்...'என்றுங் கூறிய சூத்திரங்களில் ஐயம் நிகழுமன்றே? அதனை நீக்க, ஆண்டே வேறு சூத்திரஞ் செய்திருத்தல் வேண்டுமே. ஆண்டு, இம்பர் என்னுஞ் சொல்லின் பொருளை ஐயமறத் தெளிந்தார்க்கு ஈண்டு ஐயம் நிகழ்தலே இன்று. இனி, ஈண்டு ஐயம் நிகழ்ந்தது என்றே கொள்ளினும், அவ் வையத்தை, 'இகர யகரம் இறுதி விரவும்' என்னுஞ் சூத்திரம் நீக்குதல் எவ்வாறு? விரவும் என்னும் பயனிலைக்கு எழுவாய் இகரயகரமே யல்லவோ? இச்சூத்திரம், இகர யகரங்கள் மொழியின் இறுதியில் விரவி நிற்கும்; அஃதாவது ஒன்றற் கொன்று வரும் என்னும் பொருளைத் தருதலேயன்றி, யகரம் இடையிலும், இகரம் இறுதியிலும் நிற்கும் என்னும் பொருளை எவ் வாறு தரும்? இவற்றால், இச்சூத்திரத்திற்கு, உரையாசிரியர்கள் கூறிய வாறு, மொழியினிறுதியில் இகரத்திற்கு யகரமும், யகரத்திற்கு இகரமுமாக ஒன்றற்கொன்று வரும் என்றலே அமைவுடையதாகும்.

வடமொழியிலும், ஐகாரம்-அகர யகர இகரங்களால் ஆகிய எழுத்தென்றும், ஔகாரம்-அகர வகர உகரங்களா லாய எழுத்தென்றும் கூறப்பட்டுளவெனத் தெரியவில்லை. சிவஞானமுனிவர்தாமே, 'ஊகாரத்தின்பின் நின்ற...பதஞ்சலியார்க்கு, ஐ ஔ என்புழியும் இடையே யகரவகரக் கூறுகள் விரவிநிற்கும் என்பது உடன்பாடாதல் பெற்றாம்' என்றதனால், ஆசிரியர்பதஞ்சலியார், ஐகாரத்தில் யகரமும் ஔகாரத்தில் வகரமும் சேர்ந்துள என்று கூறிற்றின்மை பெறப் படுமன்றோ?

[3]இருக்குவேத ப்ராதிஶாக்யத்தின் 13-ஆம் படலம் [4]16-ஆஞ் சுலோகத்தாலும், அதன் [5]உரையாலும்,

(அ + இ = எ)	அ + ஏ = ஐ
(அ + உ = ஒ)	அ + ஊ = ஔ

1. மொழி. 3.
2. ,, 8.

3. இதனை ஸ்ரீமத், H. ஶேஷையங்காரவர்களால் (Junior Lecturer in Kannada) அறிந்தேன்.

4. 'ஸந்த்யேஷ்வகாரோऽர்த்த மிகார உத்தரம்
யுஜோருகார இதி ஶாகடாயந:
மாத்ரா ஸம்ஸர்க்கா தவரேऽ ப்ருதக்ஶ்ருதீ
ஹ்ரஸ்வாநுஸ்வார வ்யதிஷங்கவத்பரே.'

5. 'ஸந்தியக்ஷரங்களில் பூர்வார்த்தம் அகாரம்; ஏகாரஐகாரங்களில் உத்தரார்த்தம் இவர்ணம்; ஓகாரஔகாரங்களில் உத்தரார்த்தம் உவர்ணம். இது ஶாகடாயனர்கொள்கை. அ + இ = ஏ, அ + உ = ஓ; அ + ஏ = ஐ, அ + ஊ = ஔ.

என்றுகின்றன என்பதுதெரிகின்றது. தைத்திரீயப்ராதிஶாக்யம், முதற் ப்ரஶ்நம், இரண்டாம் அத்யாயம் [1]26-ஆஞ் சூத்திரத்தால், ஐகார ஔகாரங்களின் ஆதியில் அகாரத்தின் அரைமாத்திரையொலி உளது என்றும், ஷை [2]28-ஆஞ் சூத்திரத்தால், ஐகாரத்தில் அகாரத்தின் பாதியோடு இகாரத்தின் ஒன்றரைமாத்திரை சேர்ந்துளது என்றும், ஷை [3]29-ஆஞ்சூத்திரத்தால், ஔகாரத்தில் அகாரத்தின் பாதியோடு உகாரத்தின் ஒன்றரைமாத்திரை சேர்ந்துளது என்றும் கூறியிருத்தல் காண்க. இக்கொள்கை மேற்கூறிய இருக்குவேதப்ராதிஶாக்ய ஶ்லோகத்தின் உரையிலும் காணப்படுகின்றது. (வடமொழியில்) இகாரம் என்பது இ ஈக்களையும், உகாரம் என்பது உ ஊக்களையும் குறிக்குமாகலானும், இகார உகாரங்கள் ஒன்றரைமாத்திரையளவில் உள்ளன என்றதனுனும் ஐகாரஔகாரங்களில் அகரத்தோடு முறையே ஈகார ஊகாரம் சேர்ந்துள்ளன என்று கருதிப்போலும் இருக்குவேதப்ராதிஶாக்யத்தின் உரையில், அ + ஈ = ஐ, அ + ஊ = ஔ என்று உதாரணம் காட்டப்பட்டுளது.

'ஏச இக்க்ரஸ்வாதேஶே' (பாணி. 1. 1. 48.) என்னுஞ் சூத்திரத்தின் பாஷ்யத்தில், ஆசிரியர்பதஞ்சலியார், [4] 'ஐ ஔக்களுக்கு (ஹ்ரஸ்வாதேஶம் பண்ணும்பொழுது) உத்தரபாகம் (இ, உ) அதிக

ஏ ஓ இரண்டும் சமமான மாத்திரைகளின் கூட்டத்தால் (முறையே அஇ, அஉக்களின் கூட்டத்தால்) நீரும் பாலும் சேர்ந்ததுபோல, அவர்ணத்தின்மாத்திரை யாண்டுளது, இவர்ணஉவர்ணங்களின்மாத்திரை யாண்டுளது என்பது தெரிதலில்லை; அவ்விரண்டெழுத்துக்களும் (அஇ, அஉ) வேறுபடாத ஒலியுடையனவா யிருக்கும். அஃதாவது, ஏகாரஓகாரங்களின் இறுதியிலுள்ள இகாரஉகாரங்களின் ஒலி தனியே வேறாகக் கேட்பதில்லை என்பதாம்.......ஐகாரஔகாரங்களில், இவர்ணஉவர்ணங்களின்மாத்திரை அதிகம்; அவர்ணத்தின்மாத்திரை அற்பம். இதனால், அவ்விரண்டெழுத்துக்களின் (அஈ, அஊ) மாத்திரைகட்குச் சமமில்லாதிருத்தலின், நீரும்பாலும்போலக் கூட்டம் சேராது. ஆகலின், ஐகாரஔகாரங்களில் அகாரத்திற்கும் இவர்ணத்திற்கும், அகாரத்திற்கும் உவர்ணத்திற்கும் தனியே வேறுபட்ட ஒலி உளது.

1. 'அகாரார்த்தமைகாரௌகாரயோ ராதி:'
   (அகாரத்தின் அர்த்தகாலஸமம் ஐகாரஔகாரங்களின் ஆதியில் உளது.)

2. 'இகாரோऽத்யர்த்த: பூர்வஸ்ய ஶேஷ:'
   (ஐகாரத்தின் முதலிலுள்ள அகாரத்தின் அரைமாத்திரைக்குப் பின் இகாரத்தின் ஒன்றரைமாத்திரை யுளது.)

3. 'உகாரஸ்தூத்தரஸ்ய'
   (ஔகாரத்தில் [முதலிலுள்ள அகாரத்தின்] அரைமாத்திரைக்குப்பின் உகாரத்தின் ஒன்றரைமாத்திரை யுளது.)

'ஐசோஶ்சோத்தர பூயஸ்த்வாத்'—(வார்த்திகம்)

4. 'ஐசோஶ்சோத்தரபூயஸ்த்வாதவர்ணோ ந பவிஷ்யதி | பூயஸீ மாத்ரேவர்ணேவர்ணயோ: அல்பீயஸ் யவர்ணஸ்ய | பூயஸஏவ க்ரஹணநி பவிஷ்யந்தி | தத்யதா "ப்ராஹ்மணக்ராம ஆநீயதாம்" இத்யுச்யதே | தத்ரசாவரத: பஞ்சகாருகீ பவதி' ||

மாயிருத்தலின் (பூர்வபாகமாகிய) அகாரம் வாராது. இவர்ண உவர்ணங்கட்கு மாத்திரை அதிகம்; அவர்ணத்துக்கு அற்பம். அதிகமாயிருப்பதுவே கொள்ளப்படும். எவ்வாறெனின், "ப்ராஹ்மணக்ராமத்தைக் கொண்டு வா" என்று, வழக்கிற் சொல்லப்படுகின்றது. அந்தக்கிராமத்தில் ஐவகைப்பட்ட கம்மகாரரும் இருக்கின்றனர். ஆனால், அவர்கள் சிலரே' என்று எழுதியிருத்தலின், ஐகாரத்தில் முதற்கண் உள்ள அகாரத்திற்கு மாத்திரை குறைவென்றும் இறுதிக்கணுள்ள இகாரத்திற்கு மாத்திரை மிகுதியென்றும், அவ்வாறே, ஔகாரத்தில் முதற்கண் உள்ள அகாரத்திற்கு மாத்திரை குறைவென்றும் இறுதிக்கண் உள்ள உகாரத்திற்கு மாத்திரை மிகுதியென்றும் அறியலாகும்.[1]

இச்சூத்திரத்திற்கே 'தத்வபோதினீ' என்னும் வியாக்கியானம், 'ஏகாரஓகாரங்களில் உத்தரபாகத்தில் சமனுயிருப்பவை இவர்ண உவர்ணங்கள் என்பது ஸித்தம். ஐகாரஔகாரங்களில் உள்ள அகாரத்திற்கு அரைமாத்திரை; இவர்ண உவர்ணங்கட்கு ஒன்றரை மாத்திரை. உத்தரபாகம் அதிகமாயிருத்தலின், "மல்லக்ராமம்" என்பதுபோல அதிகமாயிருப்பதற்குப் பிரசித்தம் இருப்பதனால், இகாரஉகாரமே வரும்' என்று கூறுகின்றது. இதனால், ஏகாரத்திலுள்ள அகர இகரமும் ஓகாரத்திலுள்ள அகர உகரமும் ஒத்தமாத்திரைய என்பதும், ஐகாரஔகாரங்களில் அகரம் குறைந்த மாத்திரையதென்பதும், இகார உகாரங்கள் மிகுதியாகிய மாத்திரையவென்பதும் அறியலாகும்.

இனி, வடமொழியில், வ்ருத்திசந்தியில் அகரம் அல்லது ஆகாரத்தோடு, ஏகாரஞ் சேரின் ஐகாரமும், ஓகாரஞ்சேரின் ஔகாரமும் ஆதல் யாவரும் அறிந்ததே. அதுவேயன்றி, சந்தியில், ஐகாரம் ஆய் என்றும், ஔகாரம் ஆவ் என்றும் திரிதலையும் அறியலாகும்.

[2] 'ஏசோZயவாயாவ:'

என்னும் பாணினீய சூத்திரத்தில், ஏகாரம் அய் என்றும், ஓகாரம் அவ் என்றும், ஐகாரம் ஆய் என்றும், ஔகாரம் ஆவ் என்றும் திரிதல் கூறப்பட்டுளது. 'காதந்த்ரம்' என்னும் வடமொழியிலக்கணத்திலும் இவ்வாறே கூறப்பட்டுளது.

[3]'ஏ அய்'

ஏகாரம் அய் என் ருகின்றது. (உ-ம். நயதி, அக்நயே)

[4]'ஐ ஆய்'

ஐகாரம் ஆய் என் ருகின்றது. (உ-ம். நாயக:)

[5]'ஓ அவ்'

ஓகாரம் அவ் என் ருகின்றது. (உ-ம். லவனம்:)

---

1. இதனை, வ்யாகரணசிரோமணி. ஸ்ரீ. T. S. வேங்கடராமய்யரவர்களை (ஆசிரியர், அரசர்கல்லூரி, திருவையாறு) உசாவி அறிந்தேன்.
2. பாணினீ.6. 1 : 78.
3. காதந். 1. 2 : 12.
4. ,, 1. 2 : 13.
5. ,, 1. 2 : 14.

[1]'ஔ ஆவ்'

ஔகாரம் ஆவ் என் ருகின்றது. (உ-ம். காவெள.)

என்பன காண்க. இவ்வாறு, ஐகாரம் ஆய் என்ருகும் என்றதனல், இரண்டுஅகரம் ஆகாரமாதலினலும் இகரம் யகரமாய் நிற்குமாதலினலும் கேரளபாணினீயஆசிரியர், 'அ + அ + இ என்னும் மூன்று உயிர்சேர்ந்து அமைந்த ஸந்தியக்கரம் ஐகாரம் என்று ஸம்ஸ்க்ருதத்தில் கணிக்கப்பட்டிருக்கின்றது'[2] என்று கூறினர்.

இக்கூறியவற்ருல், அ ய் இ என்னும் மூன்றெழுத்துக்கள் சேர்ந்து ஐகாரமும், அ வ் உ என்னும் மூன்றெழுத்துக்கள் சேர்ந்து ஔகாரமும் ஆகும் என்றல் வடநூலோடு ஒத்தது என்றும், பதஞ்சலியாருக்கு உடன்பாடு என்றும் சிவஞானமுனிவர்கூறியது அமையாதென்பது நன்கு விளங்கும்.

ஆசிரியர்தொல்காப்பியனர், 'அகரத் திம்பர்' என்னுஞ் சூத்திரத்தை யடுத்து,

'ஓரள பாகும் இடனுமா ருண்டே
தேருங் காலை மொழிவயி னன' (மொழி. 24)

என்று அளபும் கூறிக் குறைவறுத்து, அதன்பின்,

'இகர யகரம் இறுதி விரவும்' (மொழி. 25)

என்னுஞ் சூத்திரத்தை நிறுத்தினராகலின், இச்சூத்திரம், 'அகரத் திம்பர்' என்னுஞ் சூத்திரத்தின் ஐயம் தீர்ப்பதாகக் கோடல் பொருந்தாதன்றே? இவ்வாறே ஆசிரியர், 'போலும்' என்னுஞ் சொல்லில் னகரமகரம் ஈரொற்ருய் நிற்கும் என்று கூறி, அதனை யடுத்து,

'னகாரை முன்னர் மகாரம் குறுகும்' (மொழி. 19)

என்று அதற்கு அளபு கூறிக் குறைவறுத்திருத்தல் அறிக.

இனி, 'இகர யகரம்' என்னுஞ் சூத்திரத்தை மேற்கொண்ட இலக்கணவிளக்கநூலார், 'ஆளி ஞாளி என்பன ஆளிய் ஞாளிய் எனவும், ஆய் நாய் என்பன ஆய்இ நாய்இ எனவும் வரும். இவை கடிதல் வேண்டும் என்றறியாதார் இவற்றைக் கொள்ளாற்பாலதாம் போலி என மயங்குப' என்று கூறியது பொருந்தாமை மேற்கூறியிருப்பவற்ருல் போதரல் கூடும். 'அகர இகரம்' முதலிய சூத்திரங்கள் சந்தியக்கரம் உணர்த்துகின்றன என்று பிரயோகவிவேகநூலார் கொண்டதுவும் அமைவதன்று.

இத்துணையுங் கூறியவாற்ருல், 'அகர இகரம்' முதலிய மூன்று சூத்திரங்களும், மொழிக்கணிற்கும் ஐகார ஔகாரங்களைக் குறித்தனவே யாதல் விளக்கமுறும். இவற்றை, எழுத்துக்களின் திரிபு எனல் அமைதி; பிற்காலவழக்கிற் கேற்பப் போலியெழுத்து எனினும் பொருந்தும். ஒலியின் அமைதி நோக்கின் சந்தியக்கரம் என்னலாமாயினும் அவ்வாறு வழங்குதல் தமிழ்வழக்கன்று. இவற்றைச் சந்தியக்கரம் எனின், எ ஏ ஒ ஓ இவற்றையும் சந்தியக்கரம் எனல் வேண்டும். இவற்றைக்குறித்துத் தமிழிலக்கணநூலாசிரியர் யாதொன்றும் கூறிற்றிலரே.

1. காதந். 1. 2 : 15. 2. கேரளபாணி. பீடிகை. பக். 25.

வே. வேங்கடராஜுலு

பிறவினையின் வேறுபாடு

நன்னூலார்,

> ‘செய்யென் வினைவழி விப்பி தனிவரின்
> செய்வியென் ஏவல் இணையினீ ரேவல்’[1]

என்னுஞ் சூத்திரத்தால், பகுதியோடு வி அல்லது பி என்பது சேரின் ஏவற்பொருள் தோன்றும் என்றும், அவை இணைந்துவரின் ஈரேவல் ஆகும் என்றும் கூறினர். இதனால், ‘செய்வி’ என்னும் வினையில், செய்பவனும் செய்விப்பவனும் ஆக இருவர்கருத்தாக்களும், ‘செய்விப்பி’ என்னும் வினையில், செய்பவன் செய்விப்பவன் செய்விப்பிப்பவன் ஆக மூவர்கருத்தாக்களும் உண்மை அறியப்படும்.

ஆயின், பிற்காலத்தவராகிய உரையாசிரியர், பகுதியோடு [2]கு, சு, டு, து, பு, று என்னும் வல்லுகரங்கள் சேர்ந்தாலும், பகுதியில் [3]ஒற்று இரட்டித்தாலும், மெல்லொற்று வல்லொற்றாகத் திரிந்தாலும் பிறவினை யாகும் என்றனர். ஆகலின் இக்காலத்தவர், வி, பி சேர்ந்து பிறவினை யாதல்போன்றே, வல்லுகரங்கள் சேர்ந்தும் பிறதிரிபு வந்தும் பிறவினை யாகும் என்று கொள்கின்றனர். ஆழ்ந்து நோக்கின், இவை இரண்டற்கும் வேறுபாடு உண்மை விளங்கும்.

ஆட்டினான்	ஆடுவித்தான்	நடத்தினான்	நடப்பித்தான்
ஓட்டினான்	ஓடுவித்தான்	கலக்கினான்	கலங்குவித்தான்
உருட்டினான்	உருள்வித்தான்	வீழ்த்தினான்	வீழ்வித்தான்
ஊட்டினான்	உண்பித்தான், உண்ணுவித்தான்	ஆழ்த்தினான்	ஆழ்வித்தான்

என்பவற்றை நோக்கின், வேறுபாடு எளிதிற் புலனாகும். ஆட்டினான் என்னும் வினையில், (தொட்டில்) ஆடும்பொழுது பிறிதோரு கருத்தாவின் தொழில் ஒருங்கே உடனிகழ்தலும், ஆடுவித்தான் என்னும் வினையில், (நாடகமகளிர்) ஆடும்பொழுது பிறிதோரு கருத்தாவின் தொழில் ஒருங்கே உடனிகழாமையும், இவ்வாறே, ஓட்டினான் என்னுந் தொடக்கத்து வினைகளில் வினை நிகழும்போது பிறகருத்தாவின் தொழில் ஒருங்கு நிகழ்தலும், ஓடுவித்தான் என்னுந் தொடக்கத்து வினைகளில் வினை நிகழும்போது பிறகருத்தாவின் தொழில் ஒருங்கு நிகழாமையும் காண்க.

வி, பி சேராத பிறவினைச்சொற்களில், தன்வினைக்கருத்தாவின் தொழில் நிகழ்தற்குப் பிறவினைக்கருத்தாவின் தொழிலும் ஒருங்கே வேண்டியிருத்தலின், இவ்விடங்களிலுள்ள பிறவினைக்கருத்தாவினைத் தன்வினைக்கருத்தாவேபோலக் கொள்ளுதல் அமைதியாகும். இது கருதிப்போலும், நன்னூலார், வி, பி என்பவையே பிறவினை குறிப்பன வாகக் கூறிப்போந்தார். பிற்காலத்தார் கொண்டனவெல்லாம் அஃறி

1. நன். பதவியல், 11. 2. கு, து, பு. இவ்வுகரங்களே இயல்பாயவை; ஏனைய கு, துக்களின் திரிபே. 3. ஒற்று இரட்டித்தது என்னுமிடங்களிலெல்லாம் சேர்ந்திருப்பது துவ்வே. இதனை, யான் எழுதியுள்ள ‘குற்றியலுகரம்’ என்னுங் கட்டுரையில் (பக். 32) காண்க.

ணைப்பொருள்களைத் தொழிற்படுத்துவனவே யாகலின், இவ்விரண்டற்கும் உள்ள வேறுபாட்டினை அவர் விளங்க வுரைத்திருத்தல் வேண்டும்.

பகுதியின் செயலுக்கு அறிவில்பொருள் கருத்தாவாகுமிடத்து, ஒற்றிரட்டித்தல் ஒற்றுத்திரிதல் இவை வரும் என்றும், அறிவுடைப்பொருள் கருத்தாவாகுமிடத்து, பி, இ (வி) வரும் என்றும் [1]கேரளபாணினி கூறியிருப்பவை ஈண்டைக்கு உளங்கொளத் தகும். அன்றியும், [2]அறிவுடைப்பொருளேயாயினும் பிறகருத்தாவின் வற்புறுத்தலால் விருப்போடாதல் வெறுப்போடாதல் ஒரு தொழிலைச் செய்யுமாயின், ஆண்டு அஃது அறிவில்பொருளோடொப்பதாகலின், அத்தகைய வினைகட்கும் அறிவில்பொருளின் வினைக்கு உரிய ஒற்றிரட்டித்தல் முதலியன வரும் என்றும்,

(தூக்குமரத்தில்) தூக்குகின்றான் மடக்குகின்றான்

என்னும் வினைகளில், தூங்குதலும் மடங்குதலும் கருத்தாவிற்கு விருப்பில்லாத தொழிலாகலின் ஒற்றுத்திரிந்தது என்றும், இவ்வாறே ஏவுதற் கருத்தாவின் கட்டளையினால் கருத்தா உதாசீனனாகிச் செய்யுந் தொழிலும் சிலவிடத்து அறிவில்பொருளின் தொழிலேபோன்று கருதப்படும் என்றும் கூறியிருப்பவை நன்று பாராட்டற்பாலன. ஆயினும், இவ்விதிக்கு விகற்பமும் காண்கின்றது. ஆகலின், அறிவுடைப்பொருளாயினும் அறிவில்பொருளாயினும் ஏவுதற்கருத்தாவின் தொழில் ஒருங்கு நிகழும் வழி—கு, து முதலிய விகுதி வரும் என்றும், ஒருங்குநிகழாத வழி வி, பி என்பவை வரும் என்றும் கொள்ளுதல் அமைவுடைத்து[3].

சக்கரத்தை உருட்டினான் சக்கரத்தை உருள்வித்தான்

என்னுமிடத்து, அறிவில்பொருளாகிய சக்கரமே கருத்தாவாயினும், உருட்டுதற்றொழிலில் பிறகருத்தாவின் தொழில் ஒருங்குநிகழ்தலும் உருள்வித்தற்றொழிலில் ஒருங்குநிகழாமையும் அறிதற்பாலன.

இனி, வி பி என்பவற்றை ஆராயின், வி, பிக்களில் [4]வ், ப் இடைநிலையே என்பதும், இ (ஈ என்பதன் குறுக்கம்) என்பதுவே பிறவினைப் பொருள் தருவது என்பதும் புலனாதல் கூடும். கற்பித்தான் என்பது கற்பு + ஈத்தான் — கற்றலைக் கொடுத்தான் என்னும் பொருளதாகும். இப்பொருளில், கற்றுக்கோடுத்தான் என்னும் வழக்கு அறியத்தக்கது. வான், பான் என்பவற்றில் வ், ப் இடைநிலை என்றும் ஆன் என்பதுவே விகுதி என்றும் சேனாவரையர் கூறியது இங்கு ஒப்பிடற்பாலது.

இதுகாறும், பிறவினையின் வேறுபாடு ஓராற்றாற் சுருங்க உரைக்கப்பட்டது.

வே. வேங்கடராஜுலு ரெட்டியார்

---

1. கேரளபாணினீயம். பக். 253. 2. கேரளபாணினீயம். பக். 254. 3. இதற்கு மாறாகக் காணும் பிரயோகங்கள் இவ்வேறுபாட்டைக் கணியாமல் வழங்கப்பட்டனவாகும். 4. வ் - பகரமெய்யின் திரிபாகும்.

I 'இன்னான் ஏது ஈங்கு'

ஆசிரியர் தொல்காப்பியனார், சொல்லதிகாரத்தில் வேற்றுமை யியற்கண் 10-ஆஞ் சூத்திரம்முதல் 21-ஆஞ் சூத்திரம்முடிய 12 சூத்திரங்களில், இரண்டாம் வேற்றுமைமுதல் ஏழாம் வேற்றுமைவரை ஆறு வேற்றுமைகளைக்குறித்துக் கூறியுள்ளார். அவ்வாறு கூறுமிடத்து, ஒவ்வொரு வேற்றுமையின் உருபினையும், அதன் முக்கியமான பொருளையும் முதற் சூத்திரத்திலும், அப்பொருளின் வகையினை [1]இரண்டாஞ் சூத்திரத்திலும் உரைத்திருக்கின்றார். அம்முறையில், மூன்றாம் வேற்றுமையின் உருபினையும் அதன் முக்கியமான பொருளினையும்

'மூன்றாகுவதே
ஒடுவெனப் பெயரிய வேற்றுமைக் கிளவி
வினைமுதல் கருவி அனைமுதற் றதுவே'

என்னும் முதற் சூத்திரத்திற் கூறி, பொருளின் வகையினை,

'அதனி னியறல்......... அதன்பால என்மனார்'

என்னும் இரண்டாஞ் சூத்திரத்தில் விளக்கினார். அச்சூத்திரத்தில்,

'இன்னான் ஏது ஈங்கென வரூஉம்'

என்னும் அடியின் பொருளில், உரையாளர் மாறுபடுகின்றனர். ஆகலின், அதனை ஈண்டு நோக்குதும்:

இளம்பூரண அடிகள், 'இன்னான் என்பழியும் [2]ஏதுவின்கண்ணும் வரும் மூன்றாம் வேற்றுமை' என்று பொருள் கூறி,

'இன்னான் என்பது—கண்ணாற் கொத்தை, காலான் முடவன் என்பன
ஏது என்பது—முயற்சியாற் பிறத்தலான் சொல்லு நிலையாது என்பது'

என்று உதாரணங் கொடுத்தார்.

சேனாவரையர், 'இன்னான் ஏது என்பது—முயற்சியிற் பிறத்தலான் ஒலி நிலையாது என்பது. "அதனின் ஆதல்" எனக் காரகவேது முற் கூறப்பட்டமையான் இது ஞாபகவேதுவாம். இப்பொருள் ஆனுருபிற்கும், இன்னுருபிற்கும் உரித்து என்பது விளக்கிய, "ஏது" என்னாது, "இன்னான் ஏது" என்றார். "இன்னான்" என்பது உம்மைத்தொகை. அவற்றது ஏதுப்பொருண்மை என்றவாறு' என்று உரைத்தார்.

ஆசிரியர் நச்சினார்க்கினியர், சேனாவரையருரையைப் பின்பற்றி, 'இன்னான் ஏது—இன்னும் ஆனும் ஆகிய ஏதுப்பொருண்மை' என்று பொருள் கூறி, 'முயற்சியிற் பிறத்தலான் ஒலி நிலையாது. இதனுள், முயற்சியின் என்பது காரகவேது; பிறத்தலான் ஒலி நிலையாது என்பது ஞாபகவேது' என்று உதாரணங் கொடுத்து விளக்கினார்.

கல்லாடர், 'இத்தன்மையான் என்னும் பொருண்மை, ஏதுப் பொருண்மை' என்று பொருள் கூறி,

---

1. சிறுபான்மையாய் வரும் பொருளும் கூறப்பட்டுளது.

2. 'ஏதுவினைக்கண்ணும்' என்று பதிப்பித்திருப்பது தவறு என்பது சொல்லதிகாரக் குறிப்பினால் அறியலாகும்.

'இன்னுன் என்பது—இத்தன்மையான் என ஒருவன்பெற்றி கூறல்.
அது கண்ணுற் கொத்தை, காலான் முடவன் என்பன
ஏது—முயற்சியிற் பிறத்தலான் இசை நிலையாது என்பது'

என்று உதாரணங் கொடுத்து, 'முன்னும் ஏதுவின் பாகுபாடு ஓதி வைத்துப் பின்னும் "ஏது" என ஓதியது அவ்வாறெழிய வருவனவற்றைக் கருதிப்போலும். அவ்வேது—காரகவேதுவும் ஞாபகவேதுவும் என இருவகைத்து. முயற்சியிற் பிறத்தல் காரகம்; பிறத்தலான் இசை நிலையாது என்பது ஞாபகம். அஞ்ஞாபகத்தைப்போலும் ஈண்டு ஏது என ஓதியது' என்று விளக்கமும் எழுதினர்.

தெய்வச் சிலையார், 'இன் என்பது—இன் என்னுஞ் சொல். ஆன் என்பது ஆன் என்னுஞ் சொல். ஏது என்பது ஏது என்னுஞ் சொல்' என்று பொருள் கூறி, 'புகை உண்மையின் நெருப்புண்மை அறிக; புகை உண்மையான் நெருப்புண்மை அறிக; புகை ஏதுவாக நெருப்புண்மை அறிக' என்று உதாரணங் கொடுத்தார். இன்னும் அவர், 'அன்ன பிறவாவன—காரணம், நிமித்தம், துணை, மாறு என்பன' என்று கூறி, அவற்றிற்கும் உதாரணம் கொடுத்துள்ளார். நிற்க,

'இன்னு னேது ஈங்கென வரூஉம்'

என்னும் அடியில், ஈங்கு என்பதனைக்குறித்து, [1]உரையாசிரியரும், கல்லாடரும் தெய்வச்சிலையாரும் ஒன்றுமே கூறிற்றிலர். சேனாவரையர், 'என என்பதனை மாற்றி ஏது என்பதன்பின் கொடுத்து, "ஈங்கு வரூஉம் அன்ன பிறவும்" என இயைக்க' என்றூர். நச்சினார்க்கினியர், 'என வரூஉம்; ஈங்கு வரூஉம் அன்ன பிறவும்' என்று, 'வரூஉம்' என்பதனை இரண்டிடத்துக் கூட்டிப் பொருளுரைத்தார். அவர், 'ஈங்கு' என்பதற்கு, 'வினைமுதலும் கருவியும் ஆகிய பொருளிடத்து' என்று எழுதியுள்ளார்.

ஆசிரியர், 'அதனி னியறல்' என்னுஞ் சூத்திரத்தில் மூன்றும் வேற்றுமைப் பொருளின் வகையினைக் கூறுகின்றூராகலின், அதிற் கூறியனவெல்லாம் அவ்வேற்றுமையின் பொருள்வேறுபாடே யாகும். ஆகலின், சேனாவரையரும் நச்சினார்க்கினியரும் 'இன்னுன்' என்பதை இன், ஆன் என்று பிரித்து உருபாகக் கொண்டதூஉம், தெய்வச்சிலையார் இன், ஆன், ஏது என்னுஞ் சொற்களே வரும் என்றதூஉம் அமைவன வல்ல என்பது எளிதிற் புலனுகும்.

இனி 'இன்னுன் ஏது ஈங்கென வரூஉம்' என்னும் அடியின் அமைவுடைப்பொருள் யாது என்று நோக்குதும்:

மூன்றும் வேற்றுமைச் சூத்திரத்தில்,

'வினைமுதல் கருவி அனைமுதற் றதுவே'

என்று கூறப்பட்டுள்ள வினைமுதல் கருவிப்பொருள்களே,

'கர்த்ரு கரணயோ: த்ருதீயா' (2. 3 : 18)

என்னும் பாணினீய சூத்திரத்திலும் கூறப்பட்டுள்ளன.

---

1. 'இன்னுன் ஏது' என்பவற்றிற்கு அமைவுடைய பொருள் கூறியவர் 'ஈங்கு' அல்லது 'ஈங்கனம்' என்பதற்கும் பொருள் கூருது விடுவாரல்லர் எனவும் அது விடுபட்டிருத்தல் வேண்டும் எனவும் ஐயம் உண்டாகின்றது.

அச்சூத்திரத்திரத்தை யடுத்து,

[1] 'ஸஹயுக்தே அப்ரதானே' (2. 3 : 19)

என்னுஞ் சூத்திரமும்,

அதனையடுத்து,

'யேநாங்க விகார:' (2. 3 : 20)
'இத்தம் பூதலக்ஷணே' (2. 3 : 21)

என்னுஞ் சூத்திரங்களும், பின்னர்,

'ஹேதௌ' (2. 3 : 23)

என்னுஞ் சூத்திரமும் உள்ளன. இவற்றுள், 'யேநாங்க விகார:' என்பது முதலிய மூன்று சூத்திரங்களின் பொருளும்

'இன்னன் ஏது ஈங்கு'

என்பவற்றின் பொருளும் தம்முள் ஒத்தன வாகும்.

இன்னன் என்பது—இன்னவன் என்பதாம். அஃதாவது, நெடுமூக்கன், குறுங்கழுத்தன் என்பனபோல உறுப்புக்களைப்பற்றி வருவது. இது வழக்கினுள்ளும் பெரும்பாலும் அறியலாகும். அதனானே, இளம்பூரண அடிகள்,

'இன்னன் என்பது—கண்ணற் கொத்தை, காலான் முடவன் என்பன'

என் றெழுதினர். 'யேநாங்க விகார:' என்னுஞ் சூத்திரத்திற்கும் இப்பொருள் படுகின்ற—

'அக்ஷ்ணா காண:' (கண்ணற் குருடன்)

என்பதனையே வடமொழியில் உதாரணமாகக் காட்டியிருத்தல் அறியத்தக்கது. இதனால், 'யேநாங்க விகார:' என்னுஞ் சூத்திரத்தின் பொருளும் 'இன்னன்' என்பதனால் குறித்த பொருளும் ஒன்றே என்பது போதரும்.

'ஏது' என்பதும்,

'ஹேதௌ'

என்னுஞ் சூத்ரத்தின் பொருளும் ஒன்றேயாதல் கூறுமலே விளங்கும். ஏதுவிற்கும் கரணத்திற்கும் (கருவிக்கும்) உள்ள [2] வேறுபாடு அறியத்தக்கது.

இனி, 'ஈங்கு' என்பதனை நோக்குதும்: 'ஈங்கு' என்பதற்கு 'ஈங்கனம்' என்னும் பாடம் உண்டென்பது [3] சேனவரையத்தால் அறியப்படுகின்றது. அதுவே பழைய பாடமா யிருக்கலாம் எனத் தோன்றுகின்றது. ஈங்கனம் என்பது இத்தன்மை, இப்படி என்னும் பொருளது. இனி, 'ஈங்கு' என்பதற்கும் இப்பொருள் உளது.

'முழவுத்தோளான் முறுவலித் தீங்கே இருநீயென்று'

(சீவக. 1593)

---

1. இச்சூத்திரப் பொருளோடு தொடர்புடையது 'ஒருவினை ஒடுச்சொல் உயர்பின் வழித்தே' (வேற். மயங்.) என்பது.

2. ஒரு தொழிலை நிறைவேற்றுதற்கு நேரே சாதகமா யிருப்பது காரணம்; பிறகாரணமெல்லாம் ஏது. ஏது—பொருள் குணம் தொழில் இம் மூன்றற்கும் காரணமாகும்.

3. 'ஈங்ஙனம்(ஈங்கனம்) என்று பாடம் ஓதுவாரும் உளர்' என்பது சேனவரையம்.

என்னும் அடியில், 'ஈங்கே' என்பதற்கு 'இப்படியே' என்று ஆசிரியர் நச்சினார்க்கினியர் பொருள் கூறியிருக்கின்றார். [1] நற்றிணையிலும் ஈங்கு என்பது இப்படி என்னும் பொருளில் வந்துளது. ஆங்கு என்னுஞ் சொல் அத்தன்மை, அப்படி என்னும் பொருளிலும், யாங்கு என்பது எப்படி, எத்தன்மை என்னும் பொருளிலும் பயின்றுவருதல் ஈண்டைக்குக் கருதத்தகும்.

இவற்றால், 'ஈங்கு' (ஈங்கனம்) என்பது,

'இத்தம் பூதலக்ஷணே'

என்னுஞ் சூத்திரத்தின் பொருளோடொத்த தாகும் எனத் தோன்று கின்றது. 'இத்தம்' என்பது 'இப்பிரகாரம், இப்படி' என்னும் பொருளது; 'பூத' என்பது 'அடைந்தது' என்ப தாகும்.

'ஜடைகளால் தாபஸன்'

என்பது இச் சூத்திரத்திற்குக் காட்டப்பட்டுள்ள உதாரணம். இது போல்வதே 'ஈங்கு' (ஈங்கனம்) என்பதற்கு உதாரண மாகும். 'இன்னன்' என்பதற்கு இத்தன்மையான் என்று கல்லாடர் கூறியது ஈண்டைக்கு அமைதல் இன்று.

ஆசிரியர், 'ஈங்கென வரூஉம்' என்னுந் தொடரில், 'என' என்னுஞ் சொல்லை 'ஈங்கு' என்பதன்பின்னர் வைத்திருத்தலின், 'ஈங்கு' என்பது மூன்றாம் வேற்றுமைப்பொருள்களுள் ஒன்றேயாகும். ஆகலின், சேனாவரையரும் நச்சினார்க்கினியரும் 'என' என்பதனை மாற்றிப் பொருள் கூறியது அமையாமை எளிதின் அறியப்படும். 'இன்னன் ஏது ஈங்கு' என்பவை ஒருங்கு கூறப்பட்டிருத்தலும், 'யேனாங்க விகார:' என்னுந் தொடக்கத்துச் சூத்திரங்கள் ஒருங்கே அமைந்திருத்தலும் உளங்கொளற் பாலன.

'இன்னன்' என்பதற்கு இளம்பூரண அடிகள் காட்டிய உதாரணம் பொருந்தாதென்று, வடநூற்புலமை வாய்ந்த சேனாவரையர் மறுத்துக்கூறியது வியப்பினைத் தருகின்றது. சொல்லதிகாரக் குறிப்பின் ஆசிரியர் டாக்டர் ஸ்ரீ சுப்ரமணிய ஸாஸ்த்ரியாரவர்கள், '"அன்ன பிறவும்" என்பதனால், "கண்ணாற் கொத்தை" முதலியவற்றை அடக்கிய சேனாவரையர், சூத்திரத்தினுள் "இன்னன்" என்பதற்கு அவற்றை உதாரணமாகக் காட்டிய உரையாசிரியர்கொள்கையை மறுத்தது பொருந்துமா' என்று எழுதியிருப்பது ஈண்டு அறியத்தக்கது.

'இன்னனேது ஈங்கென வரூஉம்' என்னும் அடியில், 'இன்னன் ஏது என்பவற்றோடு ஒருங்கு கூறப்பட்டிருத்தலின், 'ஈங்கு' என்பது மூன்றாம்வேற்றுமைப் பொருளதே யாதல்வேண்டும் என்பதூஉம், உரையாசிரியரும் கல்லாடரும் தெய்வச்சிலையாரும் அதனைப்பற்றி ஒன்றுமே கூறாது விடுத்ததும் சேனாவரையரும் நச்சினார்க்கினியரும் அதற்கு மூன்றாம்வேற்றுமைக் குரிய பொருள் கூறாது மாற்றிக்கூட்டி யுரைத்ததும் அமைவல்ல என்பதூஉம், அஃது 'இத்தம் பூதலக்ஷணே' என்னுஞ் சூத்திரத்தின் பொருளோடொத்ததாகக் காண்கின்றது என்பதூஉம் அடியேன்கருத்து. அறிஞர் ஆராய்வாராக.

1. 'பேதை நெஞ்சங் கவலை கவற்ற, ஈங்கா கின்றால்.' நற். 144.

II தமிழிலக்கணமும் ஏனைத் திராவிட மொழிகளும்

நமது தேசத்தில் வழங்குந் திராவிட மொழிகள் பலவற்றுள்ளும் தமிழ், கன்னடம், தெலுங்கு, மலையாளம் இந் நான்கு மொழிகளே இலக்கிய இலக்கண வளம் பெற்றுள்ளவை. இவற்றுள் தமிழ்மொழியே மிக்க தொன்மையவாகிய இலக்கிய இலக்கணம் உடையது. தமிழிலுள்ள நூல்களெல்லாவற்றுள்ளும் தொல்காப்பியமே முற்பட்டது என்பது அறிஞர் பல்லோர்கருத்து.

தொல்காப்பியத்திற் கூறப்பட்டுள்ள இலக்கணங்களெல்லாம் மிக்க பழமைய. அவற்றுட் சில, சங்கச்செய்யுட்களிலும் அமைந்திருக்கவில்லை. அவற்றிற்கு மாறானவை பலப்பல, பிற்காலத்துச் செய்யுட்களில் காண்கின்றன. ஆயின், தொல்காப்பியம் கூறும் இலக்கண வழக்குக்கள் பலவும் சங்கச்செய்யுட்களிற் காணும் அமைதிகள் (பிற்காலத்துச் செய்யுட்களிற் காணப்படாதவை) சிலவும் கன்னடம், தெலுங்கு, மலையாளம் இம் மொழிகளிற் காண்கின்றன. அவற்றுள்ளும் கன்னட மொழியில்தான் தமிழ்வழக்குக்கள் பலப்பல உள்ளன.

தமிழில் சுருங்கக் கூறியிருப்பவை கன்னடத்தில் விரிவாகக் கூறப்பட்டுள்ளன. உதாரணமாக—உடம்படு மெய்யின் இலக்கணம் தொல்காப்பியத்திலும் நன்னூலிலும் ஒவ்வொரு சூத்திரத்திற் கூறப்பட்டுளது. கன்னடத்தில் இவ்விவ் வீறுகளுக்குமுன் இன்ன உடம்படுமெய் வரும் என்பது [1]மூன்று சூத்திரத்திலும், இவ்விவ் விடங்களில் உடம்படுமெய் வரலாகாது என்பது [2]மூன்று சூத்திரத்திலும் கூறப்பட்டுள்ளன. இவைபோன்ற இலக்கண வொப்புமைகளை இக் கட்டுரையில் எழுதுகின்றிலேன்; தொல்காப்பியத்திலும் பண்டைச் செய்யுட்களிலும் காணும் இலக்கண வழக்குக்களுள் பிற்காலச் செய்யுட்களில் அருகியவையும் வழக்கிழந்தனவுமான வழக்குக்கள்—கன்னடம், தெலுங்கு, மலையாள மொழிகளில் நிலைபெறுடையவை—சிலவற்றைமட்டும் ஈண்டு எழுதுகின்றேன். இவற்றால், தமிழ் மொழிக்கும், கன்னடம் முதலிய மொழிகட்கும் உள்ள ஒற்றுமை

1. ஶப்தமணி தர்ப்பணம். சூ. 63—65.
2. „ „ 66—68.

அறியப்படுதலேயன்றி, பழைய வழக்குக்களைக் கன்னடம் முதலிய மொழிகள் விடாமல் மேற்கொண்டுள்ள ஊற்றமும் அறியப்படும்.

1. முன்னிலை யொருமைப்பெயர் :

நீ என்னும் முன்னிலை யொருமைப்பெயர் இரண்டாம் வேற்றுமை முதலியவற்றின் உருபுகளை ஏற்குமிடத்து நின் என்றாகும் என்று ஆசிரியர் தொல்காப்பியனார் கூறியுள்ளார். அவ்விதிப்படி, நின்னை நின்னொடு நினக்கு நின்னின் நினது நின்கண் என்று வரும். இவ்வாறே பண்டைச் செய்யுட்களில் வந்துளது. ஆயின், பிற்காலத்தில், நின் என்பது நுன் எனத் திரிந்து, வேற்றுமையுருபேற்றவழி நுன்னை நுன்னொடு நுனக்கு முதலிய வடிவில் வழங்கியது. அதுவும் பின்னர், உன் எனத் திரிந்து, உன்னை உன்னொடு உனக்கு என்னுந் தொடக்கத்தவாய் வழங்குவதாயிற்று. இதுவே இக்காலத்தில் வழங்குகின்றது. நீ என்னும் பெயர்க்கும், உன் என்னும் வடிவிற்கும் யாதொரு தொடர்பும் இல்லையன்றே ?

தமிழில் இவ்வாறு திரிந்துபோயினும் மலையாளத்தில் நின்னெ, நின்னொடு, நினக்கு, நின்னினின்னு நின்னெக்காள், நின்றெ (நின்னுடெ), நின்கல் (நின்கண்) என நின் என்னும் வடிவமே இன்றும் இருவழக்கிலும் வழங்குகின்றது. புதுக்கன்னடத்திலும் நின்னன்னு, நின்னிந்த, நினகெ, நின்னதெஸெயிந்த, நின்ன, நின்னல்லி என்று நின் என்னும் வடிவமே உளது. தெலுங்கில் இரண்டாம் வேற்றுமையில் நின் என்பதுவும், மற்ற வேற்றுமைகளில் நீ என்பதுவும் உள. இலக்கியவளம் இல்லாத மொழிகளாகிய துளு, துத, கோத, குயி, ஒராஒன், ராஜ்மஹால் மொழிகளிலும் நின் என்னும் வடிவம் நிலைபெற்றிருக்கின்றது.

2. சாரியை - அத்து :

நிலா, மழை, வெயில், இருள் இச் சொற்களுக்கு அத்துச் சாரியை வரும் என்று ஆசிரியர் தொல்காப்பியனார் கூறியுள்ளார்[1]. ஆயின், இச் சொற்கள் அத்துச் சாரியை பெற்றுவருதல் காணப்படவில்லை. (இவற்றுட் சில[2] ஒரோவழி அத்துச் சாரியை பெற்று வந்திருக்கலாம்.) ஆயின், மலையாளத்தில், நிலா மழை வெயில் என்னுஞ் சொற்கள் அத்துச் சாரியை பெற்றே வருகின்றன. இருள் என்னும் பொருளில் இருட்டு என்னுஞ் சொல் வழங்குதலின் அச்சொல் அத்துச் சாரியை பெற்று வருகின்றது. ஆகவே, நிலா முதலிய நான்கு சொற்களும் அத்துச் சாரியை பெற்று வருதல் அறியலாகும்.

---

1. எழுத்ததி. 228, 287, 377, 402.
2. 'இருளத் திதுவென் இதுவென் இதுவென்னோ'. பெரிய திருமொழி. 10. 8 : 3.

[1]'ஶரதி குளிர்நிலாவத்துத்தமே மெத்தமேல்'

என்னுமிடத்து, நிலா என்னுஞ் சொல் அத்துச்சாரியை பெற்றுளது காண்க. இவ்வாறு வருதலை நோக்கி,

[2]'இருட்டத்து நிலாவத் தென்
னித்யாதிக் கத்து தன்னெயோ......'

என்று, இக்காலத்தில் ஸ்ரீ ராஜராஜ வர்ம கோயிற்றம்பிரானவர்கள் இலக்கணம் வகுத்துள்ளார். அன்றியும் அவர்,

[3]'அத்து வேதிலுமே சேரும்
கால தேஶ விவக்ஷயில்'

என்று சூத்திரம் செய்து,

(காற்றத்து—காற்றுள்ள இடத்து அல்லது காற்றுள்ள காலத்து)
மழயத்து—மழையுள்ள இடத்து அல்லது மழையுள்ள காலத்து

என்று உதாரணமும் காட்டியுள்ளார். வெயிலத்து, மழயத்து என்பது அம்மொழியில் சாதாரண வழக்கு.

3. உள் (உருபு):

உள் என்னும் ஏழனுருபு ஒரு பொருளை ஒரு குழுவினின்று பிரித்து உறுதிப்படுத்தும் பொருளில் (நிர்த்தாரணார்த்தத்தில்), தமிழ் இலக்கணத்திலும் இலக்கியத்திலும் பண்டு வழங்கப்பட்டுளது. பிற்காலத்தில் அவ்வழக்குக் கெட்டது. இக்காலத்தில் அதனை நோக்கும் எண்ணமே இல்லாதொழிந்தது. அதனால், 'அவருள் இவன் நல்லவன்' என்று எழுதவேண்டுவதனை, 'அவரில் இவன் நல்லவன்' என்று எழுதி விடுகின்றனர். 'அவரில் இவன் நல்லவன்' என்பது 'அவரைக்காட்டிலும் இவன் நல்லவன்' என்னும் பொருளைத் தருதலேயன்றி, 'அவருள் இவனே நல்லவன்' என்னும் பொருளைத் தாராதன்றே?

தெலுங்கு கன்னடங்களில் நிர்த்தாரணார்த்தத்தில் உள் என்பதுவே வருகின்றது. உள் என்பது தெலுங்கில் 'லோன்', 'லோபல' என்று வழங்கும்; கன்னடத்தில் 'ஒள்' என்று வழங்குகின்றது.

[4]'லோபல நிர்த்தாரணேத்பவா ஷஷ்ட்டீ'

'நிர்த்தாரணார்த்தத்திற் பிறந்த ஷஷ்ட்டிக்கு லோபல என்பது வரும்' என்பது தெலுங்கு இலக்கணம்.

[5]'ஆதாரம ததிகரண மல்லி ஸப்தமி தெளி நிர்த்
தாரண......அர்த்தகதம்'.

என்பது கன்னட இலக்கணம். 'ஆதாரமாயிருப்பது அதிகரணம் எனப்படும். அங்கு ஏழனுருபு வரும். தெளி; அது நிர்த்தாரணம்...... பொருள்களை உடையது' என்பது இதன் பொருள்.

இவ்விலக்கணம் மாறாது இவ் விருமொழியிலும் இன்றும் நிலைத்துளது. வழக்கிலும் அவ்வாறே வழங்குகின்றது.

1. சந்த்ரோத்ஸவம். 1 : 62.
2. கேரளபாணினீயம். சூ. 68.
3. ,, சூ. 67.
4. ஆந்த்ர ஶப்த சிந்தாமணி. 3 : 31.
5. ஶப்தமணி தர்ப்பணம். 195.

4. தருதல், வருதல் என்னுஞ் சொற்கள்:

ஆசிரியர் தொல்காப்பியனார், தருதல் வருதல் கொடுத்தல் செல்லு தல் என்னும் நான்கு சொற்களும் மூன்றிடங்கட்கும் வரும் என்று முதலிற் கூறி, பின்னர்,

[1] 'தருசொல் வருசொல் ஆயிரு கிளவியும்
தன்மை முன்னிலை ஆயி ரிடத்த'

[2] 'ஏனை இரண்டும் ஏனை இடத்த'

என்று வகுத்துக் கூறியுள்ளார். அவர் கூறிய இலக்கணம் பண்டைச் செய்யுட்களிலேயே பிறழ்வதாயிற்று. இக்காலத்தில் அந் நியதி அறவே யொழிந்தது. ஆயின், மலையாள மொழியில், கல்லாதவர் இளஞ்சிறுஅர் முதலியோரும், 'தரு' என்னுஞ் சொல்லைப் படர்க்கையிலும், 'கொடு' என்னுஞ் சொல்லைத் தன்மை முன்னிலைகளிலும் வழங்குதல் இலர். செய்யுட்களிலும் யான் அறிந்தவரை பிறழ்ந்துவந்திருப்பதாகத் தெரிய வில்லை.

5. தன்மை, முன்னிலைப் பெயர்களோடு விகுதி சேர்ந்து வருதல்:

படர்க்கைப் பெயரைத் தன்மை முன்னிலைகளில் வழங்கும்போது அப்பெயரொடு தன்மை முன்னிலையைக் குறிக்குஞ் சொல்லைச் சேர்த்து வழங்கும் வழக்குப் பண்டைச் செய்யுட்களில் உளது. அஃதாவது, அடியன் என்னும் படர்க்கைப் பெயரைத் தன்மைக்கண் வழங்கும் போது, அதனோடு, தன்மையைக் குறிக்கும் ஏன் என்பதனைச் சேர்த்து அடியனேன் என்று வழங்குதல்போல்வது.

[3] 'யாமவன் கிளைஞரேம்'
[4] 'வான வரம்பனை நீயோ பெரும'
[5] 'யாரை யோநீ'
[6] 'சுரத்திடை யிருந்தனிர் யாரீர்'

என்று பண்டைச் செய்யுட்களில் வந்திருப்பன காண்க. தன்மை யொருமையைக் குறிக்க 'ஏன்' என்பதனையும், தன்மைப் பன்மையைக் குறிக்க 'ஓம்' என்பதனையும் சேர்த்து வழங்கும் வழக்குச் சாசனங்களில் யாண்டுங் காணலாகும். இவ்வழக்குப் பிற்காலத்தில் அருகியது. முன்னிலையைக் குறிக்க ஐ, இர், ஈர் என்பன சேர்த்து வழங்கும் வழக்கும் ஒழிந்தது. ஆயின், இதுபோன்ற வழக்குத் தெலுங்கில் நிலைபெற் றுளது. இதுபற்றிய இலக்கணம் [7]ஆந்த்ர ஶப்த சிந்தாமணியில் நான்கு சூத்திரங்களிற் கூறப்பட்டுளது. அவ்விலக்கணத்திற்கு மாறாக—படர்க் கைப் பெயரை அப்படியே தன்மை முன்னிலைகளில் வழங்குதல்— இன்றளவும் இல்லை. உலக வழக்கிலும் அந் நியதி பெரும்பாலும் உளது. கன்னடமொழியில் இவ்வழக்கு உறழ்ச்சியாய் வரும் என்பது [8]ஶப்த மணி தர்ப்பணத்தினால் அறியப்படுகின்றது.

---

1. தொல். சொல். 29.
2. „ 30.
3. புறம். 144.
4. „ 2.
5. சிலப். 20:49.
6. புறம். 141.
7. ஹலந்தபரிச்சேதம். 32—5.
8. ஶப்தமணி தர்ப்பணம். 230.

6. எல்லாம் என்னுஞ் சொல் :

எல்லாம் என்னுஞ் சொல் அஃறிணைப் பன்மையை உணர்த்துஞ் சொல். அது, தன்மைப்பன்மைக்கண் அஃறிணையை உளப்படுத்திய வழியன்றி உயர்திணைக்கண் வருதல் இல்லை என்று ஆசிரியர் தொல்காப்பியனார்,

> [1]'தன்னு ளுறுத்த பன்மைக் கல்ல
> துயர்திணை மருங்கி னாக்கம் இல்லை'

என்னுஞ் சூத்திரத்திற் கூறியுள்ளார். அதன்படி 'யாமெல்லாம்' என்றல் அமையுமேயன்றி, படர்க்கைக்கண், 'அவரெல்லாம்' என்றல் அமையாது ; 'அவரெல்லாரும்' என்பதே அமையும். ஆயின்,

> [2]'புலவ ரெல்லாம் நின்னோக் கினரே'

என்று பண்டைச் செய்யுளிலேயே வந்துளது.

எல்லாம் என்னுஞ் சொல் தெலுங்கில் எல்லன் என்று வழங்கும். அஃது அஃறிணைச் சொல்லோடு சேர்ந்து 'அவியெல்லன்' (அவையெல்லாம்) என்று வருமேயன்றி, உயர்திணைச் சொல்லோடு சேர்ந்து, 'வாரெல்லன்' (அவரெல்லாம்) என்று வருதலே இல்லை. இக்காலத்து வழக்கிலும் அவ்வாறே உளது.

எல்லாம் என்பது புதுக் கன்னடத்தில் எல்லவு என்று வழங்கும். அஃது அஃறிணைப் பெயரோடுமட்டுமே சேர்ந்துவரும். உயர்திணைப் பெயரோடு 'எல்லரு' என்பதுவே சேர்ந்துவரும். 'அவரெல்லரு பந்தரு' (அவரெல்லாரும் வந்தனர்) என்று வருதலேயன்றி, 'அவரெல்லவு பந்தரு' (அவரெல்லாம் வந்தனர்) என்று வருதலே இல்லை.

7. உயர்திணைப் பெயருக்கு வரும் அடைமொழி :

உயர்திணைப் பெயர்க்கு அடையாக வரும் எண்கள் எண்ணியற் பெயராய் வருதலே பழைய வழக்கு ; அஃதாவது—அரசர் என்னுஞ் சொற்கு அடையாக மூன்று என்னும் எண் வரல்வேண்டுமாயின், அது மூவர் என்றே வரும் என்பதாம். 'மூவரரசர்' என்று வருமேயன்றி, 'மூன்று அரசர்' என்று வாராது. 'பெருந்தேவி பொறை உயிர்த்த கட்டிற்கீழ் நால்வர் மக்கள் உளர்' என்னும் உதாரணம் அமைவுடையது. இம் முறைமையை உட்கொண்டே, பல் சான்றோர் பல்லரசர் என்புழி, நிலைமொழியீற்று ரகரமெய்யும் அதன் மேனின்ற அகரமும் கெட்டன என்று [3] ஆசிரியர் நச்சினார்க்கினியர் எழுதியுள்ளார். ஆயின், இவ் வமைதி பிற்காலத்தில் அருகுவதாயிற்று ; இக்காலத்தில் பெரும்

1. தொல். சொல். பெய. 33.
2. புறம். 42.
3. எழுத்ததி. 153 உரை.

புலவர் நூல்களிலும் காண்பது அரிதாயுளது. தெலுங்கிலும், கன்னடத்திலும் இந் நியதி நிலைபெற்றுளது. தெலுங்கில், 'இத்தரு மனுஷ்புலு வச்சிரி' (இருவர் மனிதர் வந்தனர்) என்று வழங்குதலேயன்றி, 'ரெண்டு மனுஷ்யுலு வச்சிரி' என்று வழக்கிலும் வழங்குதல் இல்லை. அவ்வாறே கன்னடத்திலும் 'இப்பரு மனுஷ்யரு பந்தரு' என்றே வழங்குகின்றது. 'எரடு மனுஷ்யரு பந்தரு' என்று வருதல் இல்லை.

இக் கட்டுரையினால், தமிழின் பழைய வழக்குக்களுட் பல, தமிழிற் போல அழிந்துபோகாமல், கன்னடம் முதலிய மொழிகளில் நிலைபெற்றிருப்பன அறியலாகும். இவ்வாறு உள்ளவை இன்னும் பல.

வே. வேங்கடராஜுலு

சில சொற்களின் தொல்பொருள்

உலகத்தி லுள்ள வழக்குமொழி (Spoken Language) களில், பழையசொற்கள் சில வழக்கொழிதலும், புதியனவாகச் சொற்கள் உண்டாதலும் இயல்பே. அன்றி, பழைய சொற்களின் பொருளும் நாளடைவில் மாறிவிடுதல் உண்டு. ஆயினும், பெரும்புலவர் சொற்களின் பொருளையறிந்து தக்கவாறு வழங்குவர். இம்முறைமை தமிழ்மொழியிலும் காணலாகும். பண்டைப்புலவர் சொற்களின் பொருளைப் பெரும்பாலும் உளங்கொண்டே அவற்றை வழங்கியுள்ளனர். பிற்காலப்புலவர் அவ்வாறு கருதிற்றிலர். கருதுவோர்க்கும் செய்யுளின் எதுகை மோனைக் கட்டுப்பாட்டால் உரிய சொற்களை வழங்குதல் இயலாதாயிற்று; பழைய மரபு தவறி வழங்க நேர்ந்தது. இவற்றால், ஒருபொருளிற் பலசொற்களும், பலபொருளில் ஒருசொல்லும் அமைப வாயின. ஆகலின், நிகண்டுநூலார் அவற்றை மேற்கொண்டு கூறுவாராயினர்.

உண்மையை ஆராயின், ஒருசொற்கு ஒருபொருளே உண்டு என்பது புலனாகும். இஃது, ஆசிரியர் நச்சினார்க்கினியர் 'சிறை என்னுஞ் சொல்லும் முன்னர்க் கூறிப்போந்த கட்டு என்னுஞ் சொல்லும் பரியாயச்சொல்லன்றி வேறுவேறு பொருள் தருஞ் சொற்களாம். என்னை? இத்தமிழ்ப்பாஷையில் உலகவழக்காகிய இயற்சொற்களில் ஒருவினையை உணர்த்துதற்கு ஒருசொல் வழங்குதலன்றி இருசொல் வழங்காமையின். [1] சிறை என்பது தடுத்துக்காத்தலை உணர்த்தும். கட்டினான் என்னுஞ் சொல் உண்டான் வந்தான் போனான் என்பனபோலப் புடைபெயர்ச்சித்

1. சிறை என்பதன் தொல்வடிவம் செறை என்பது. செறுத்தல் என்னும் வினை, இடைநின்றுதடுத்தல் என்னும் பொருளது. ஆகலின், செறை என்பதுவே தடுப்பது என்னும் பொருளில் வரும். செறு + ஐ = செறை. 'வருபுனலிற் கற்சிறைபோன்று' என்னுமிடத்தில், சிறை என்பது தடுப்பது (அணை) என்னும் பொருளதாதல் அறியத்தக்கது. 'முடைப்புல்லு முக்குறுணித் தண்ணீர் செறுக்கும்' என்பது வழக்கு. தெலுங்கில் சேற என்றும், கன்னடத்தில் ஸெறெ என்றும் வழங்குவன ஈண்டு ஒப்பிடற்பாலன. திறை என்பதும் இவ்வாறே தெறை என்பதன் திரிபு. பகையரசனைத் தெறுதலால் வரும் பொருள் தெறை எனப்பட்டது. குடிகள் இறுக்கும் வரிப்பொருளைத் திறை என்னுமையும் அரசர் தரும் பொருளையே திறை என்று வழங்குதலும் நோக்கின், இஃது எளிதிற் புலனாகும். 'விருந்தின் மன்னர் அருங்கலந் தெறுப்ப' (அக. 54) என்பது நோக்கத்தக்கது. செறை தெறை என்பவற்றில் பின்னின்ற ஐகாரத்தால் முதலில் நின்ற எகரம் இகரமாகிச் சிறை திறை என ஒலிப்பதாயிற்று. இகர எகரங்கள் தம்முள் மாறுதல் பெருவழக்கன்றே?

தொழிலுணர்த்துஞ் சொற்கு வேறொருசொல் லின்றி நிற்கும்' என்று எழுதியிருப்பவற்றான் அறியப்படும்.

இம்முறைமை நம் தமிழ்மொழியில் தவறிவரினும் கன்னடமொழி யில் பெரும்பாலும் மாறாமல் நிலைத்துளது. வேறுவேறு காலத்தில் இயற்றப்பட்ட பழங்கன்னட நூல்கள் பலவற்றிலும் இந் நியதி பிறழாதே யிருக்கின்றது. ஆகலின், தமிழ்ச்சொற்கள் சிலவற்றின் தொல்பொருளை யறிதற்குக் கன்னடச்சொற்கள் பெருந்துணை செய்யும். ஈண்டு, தமிழ்ச் சொற்கள் சிலவற்றின் தொல்பொருளை நோக்குவோம்:

1. நினைதல்

1 'நினைதல் என்பது கழிந்ததனை நினைத்தல்'

என்றார் இளம்பூரணர்.

2 'விருப்புற்று நினைதல்; நின்னை மிகவும் நினைத்தேன் என்பது வழக்காதலின்'

என்றார் பேராசிரியர். நினைதல் என்னும் பொருளில்,

3 'உன்னலே படர்தல் ஊழ்த்தல் உள்ளுத லொடுசிந் தித்தல்
முன்னலே வலித்தல் ஊகம் மொழிபவே நினைத்தல் எண்பேர்'

என்னும் அடிகளால், உன்னல் முதலிய எட்டுச் சொற்கள் வரும் என்றார் மண்டல புருடர். அவற்றுள், சிந்தித்தல் ஊகம் என்பன இரண்டும் வட சொற்கள். தமிழ்ச்சொற்களும் தம்பொருளில் வேறுபாடுடையனவே. உள்ளுதலுக்கும் நினைத்தலுக்கும் வேறுபாடு உளது.

4 'உள்ளினெ னல்லெனோ யானே உள்ளி
நினைத்தனெ னல்லெனோ பெரிதே'

என்னும் அடிகளில் உள்ளுதல் நினைத்தல் என்னும் இரண்டு சொற்களும் முறையே ஒன்றன்பின் ஒன்றாக வழங்கப்பட்டிருத்தலின், அவை, தம் பொருளில் வேறுபாடு உடையனவே ஆகுமன்றே? உள்ளுதல் என்பது ஒன்றனைக்குறித்து முதலில் உள்ளத்திற் கொண்டுவருதல். நினைத்தல் என்பது முன்னால் அறிந்ததொன்றனைக்குறித்து மீண்டு மீண்டும் உள்ளத்திற் கொணர்தல். 'நினைத்து நினைத்துப் பார்க்கிறேன், ஓர்மை வரவில்லை' என்பதும், 'எப்போதும் உங்களைத்தான் நினைத்துக்கொண் டிருக்கிறேன்' என்பதும் அறியத்தக்கன. நினைத்தல் என்னுஞ் சொல், கன்னடமொழியில் இப்பொருளினை உடையதாதல் இதனை வலியுறுத்து கின்றது.

1, 2. தொல். மெய்ப்பாட். 'ஆங்கவை யொருபா லாக' என்னுஞ் சூத்தி ரத்தின் உரை.

3. சூடாமணி நிகண்டு. 8 : 36.

4. குறுந்தொகை. 99.

[1] ‘ நினே—ஸ்மரணே ’

என்பது கர்ஞடக ஶப்தமணி தர்ப்பணம். இக்கூறியவற்ருல், நினைத்தல் என்பதற்கு ஒன்றனைக்குறித்து மீண்டு மீண்டும் உள்ளத்திற் கொணர்தல் என்னும் பொருளே உரியது என்பது புலனுதல் கூடும்.

2. புரத்தல்

புரத்தல் என்னுஞ் சொற்கு வண்மை, காத்தல், வழங்குதல் என்னும் பொருளைப் [2]பிங்கலந்தை கூறுகின்றது. அச்சொற்கு, காத்தல் என்னும் பொருளினையே பயில வழங்குகின்றனர். ஆயின், புரத்தல் என்பது உணவு கொடுத்து ஓம்புதல் என்னும் பொருளது என்பது,

[3] ‘ மாலை மருதம் பண்ணி...
... ...
வரவெமர் மறந்தனர் அதுநீ
புரவுக்கடன் பூண்ட வண்மை யானே ’

என்னுஞ் செய்யுளால் புலனுகின்றது. ‘ புரவு...வண்மையான் ’ என்பதற்கு, ‘ கொடுத்தோம்புதலைக் கடனுக மேற்கொண்ட வண்மையான் ’ என்று எழுதியிருக்கும் உரை அறியத்தக்கது.

[4] ‘ இரவலர் புரவலை நீயு மல்லை ’

என்றும்,

[5] ‘ புரப்போர் புன்கண் கூர ’ (புரப்போர்—புரக்கப்படுங்கேளிர்)

என்றும்,

[6] ‘ புரந்தார்கண் ணீர்மல்கச் சாகற்பின் சாக்கா
டிரந்துகோட் டக்க துடைத்து ’

என்றும் வந்துள்ளவற்றில், புரத்தல் என்னும் வினையின் பொருளும் நோக்கற்பாலது.

[7] ‘ பொரெ—போஷணே ’

என்னும் ஶப்தமணி தர்ப்பணத்தாலும் புரத்தல் என்னுஞ் சொற்கு உணவு கொடுத்து ஓம்புதல் என்னும் பொருள் வலியுறுகின்றது. உணவுப்பொருள் விளையும் நிலத்திற்குப் ‘ புரவு ’ என்று பெயர் வழங்குதலும் ஈண்டுக் கருதுதற்பாலது.

---

1. ஶப்தமணி தர்ப்பணம். தாதுப்ரகாணம்: 437.
2. பிங்கல. 10: 828.
3. புற. 149.
4. „ 162.
5. „ 72.
6. குறள். 780.
7. ஶப்தமணி. தாது: 584. உகர ஒகரம் தம்முள் மாறுதல் இயல்பாகலின், புர என்பது கன்னடத்தில் பொரெ என்று வழங்குகின்றது.

இதுகாறும் கூறியவற்றால், புரத்தல் என்பதற்கு உணவு கொடுத்து ஓம்புதல் என்னும் பொருளே உரியதாதல் அறியலாகும்.

3. மிளிர்தல்

மிளிர்தல் என்பது பண்டைச் செய்யுட்களில் பிறழ்தல் என்னும் பொருளில் பயின்றுவந்துளது:

[1] 'அரிக்குரற் றடாரியின் யாமை மிளிர'
[2] 'கொழுங்கிழங்கு மிளிரக் கிண்டி'

என்னும் அடிகளில் வந்துள்ள மிளிர்தல் என்னுஞ் சொற்குப் பிறழ்தல் என்றே உரை எழுதப்பட்டிருக்கின்றது. ஆயின்,

[3] 'உளிவாய்ச் சுரையின் மிளிர மிண்டி'

என்னும் அடியில் உள்ள மிளிர்தல் என்பதற்குக் கீழ்மேலாதல் என்று உரை எழுதப்பட்டுளது. ஈண்டும் பிறழ்தல் என்னும் பொருள் ஓராற்றான் அமையும். பிறழ்தலுக்கும் கீழ்மேலாதற்கும் சிறிது வேற்றுமை உண்டு. சிலப்பதிகாரத்தில்,

[4] 'வாளை, மலங்குமிளிர் செறுவின் விலங்கப் பாயிற்
கலங்கலு முண்டிக் காரிகை'

என்னுமிடத்து வந்துள்ள மிளிர்தல் என்னுஞ் சொற்கு நெளிதல் என்று உரை எழுதியிருப்பினும் பிறழ்தல் என்னும் பொருள் அமையும். இவ்வாறன்றி, விளங்குதல் என்னும் பொருளதாகச் சங்கநூல்களில் இச்சொல் வந்திலது. சிந்தாமணியில்,

[5] 'மிளிர்ந்துவீ ழுருவியும்'

என்னுமிடத்துள்ள மிளிர்தல் என்பதற்குக் குதித்தல் என்று பொருளெழுதியிருக்கின்றார். ஆசிரிய நிகண்டில், மிளிர் என்பதற்கு ஒளி என்று பொருள் கூறப்பட்டுளது. இதற்கு இலக்கிய வழக்கும் உளது. இவையெல்லாம் பிற்காலத்தனவே.

கன்னடமொழியில், மீன் பிறழ்தலைக் கூறுமிடத்து இச்சொல்லை வழங்குவர்; அன்றி, கொடியாடுதலுக்கும் பிரயோகிப்பர்.

[6] 'மிளிர்வ விவித கேதனங்களிம்'

என்பது காண்க. கொடியாடுகையில் அதன் ஒரு பகுதி பிறழ்தலின் இஃது அமைவதாயிற்று.

1. புறம். 249.
2. புறம். 168.
3. பெரும்பாண். 92.
4. சிலப். 10 : 79-81.
5. சீவகசிந்தா. 148.
6. பம்ப பாரதம் 1 : 58.

[1] 'மிளிர்—லுடனே'

என்பது ஶப்தமணி தர்ப்பணம்.

இவற்ருல், மிளிர் என்னுஞ் சொற்குப் பிறழ்தல் என்னும் பொருளே உரியதாதல் அறியப்படும்.

4. பண்ணுதல்

பண்ணுதல் என்னுஞ் சொல் தயார் செய்தல், அலங்கரித்தல் முதலிய பொருளில் வழங்குகின்றது. ஆயின், பண்டைச்செய்யுட்களில், தயார் செய்தல் என்னும் பொருளில் இச்சொல் பெருவழக்காய் வந்திருத்தலின் அதுவே இதன் தொல்பொருளாகும்.

[2] 'பேர்யாழ் அமைவரப் பண்ணி'
[3] 'புலவர், பூநுதல் யானையொடு புனைதேர் பண்ணவும்'

என்னும் அடிகளில், பண்ணுதல் என்பது அமைத்தல்—தயார் செய்தல் என்னும் பொருளிலேயே வந்துளது காண்க. உரையாளரும் இப் பொருளே எழுதியிருக்கின்ருர். கன்னடத்தில்,

[4] 'பண்—ஸஜ்ஜீகரணே'

என்று கூறப்பட்டுளது. இதனுல், பண் என்னும் வினைக்குத் தமிழில் பண்டு வழங்கிய பொருளே கன்னடத்திலும் உளதாதல் அறியலாகும். இக்காலத்தில், பண்ணுதல் என்பதற்குச் [5] செய்தல் என்னும் பொது வினையின் பொருளையே கூறுகின்றனர். அதனுல் அச்சொல்லின் (பண்ணுதல் என்னுஞ் சொல்) பொருளில் சித்தஞ் செய்தல், தயார் செய்தல் என்னும் பிறமொழிச் சொற்களை வழங்குகின்றனர். இவ்வாறே தமிழ்ச் சொற்களின் பொருளை நன்கு அறியாததனுல் வழங்கப்படும் பிற சொற்கள் பல.

5. நிகழ்தல்

நிகழ்தல் என்னுஞ் சொல் நடைபெறுதல், சம்பவித்தல், செல்லுதல், விளங்குதல் என்னும் பொருளில் வழங்குகின்றது. நிகழ்காலம் என்பதனுல், நடைபெறுதல் என்னும் பொருளே பயில்வதாதல் அறியப்படும். விளங்குதல் என்னும் பொருளும் பயில்வதுவே.

[6] 'நிகழ்ந்த வண்ண நீநனி யுணரச்
செப்ப லான்றிசின்'

என்னுமிடத்து, நிகழ்ந்த என்பது முன்பு நடந்த என்னும் பொருளில் வந்துளது. நிகழ்ச்சி என்னுஞ் சொல் சம்பவம், செய்தி என்னும்

1. ஶப்தமணி. தாது: 596.
2. மலைபடு. 37, 8.
3. புறம். 12.
4. ஶப்த. தாது: 371.
5. தொல். சொல். சூ: 25. சே. உரை.
6. குறிஞ்சிப். 33, 4.

பொருளிற் பயில்கின்றது. நிகழ்தல் என்பது முயற்சி, க்யாதி என்னும் பொருளில் கன்னடத்தில் வழங்குகின்றது.

[1] 'நிகழ் —உத்யோகக்யாதயோ:

என்பது ஶப்தமணி தர்ப்பணம்.

இதனை நோக்கின், நிகழ்தல் என்பதற்குப் பிரசித்தியாதல் என்னும் பொருளே தொன்மையது என்பதும், அதனினின்று நாளடைவில் விளங்குதல் என்னும் பொருள் வருவதாயிற்று என்பதும் புலனாதல் கூடும். பிரசித்தியுடையது பலருக்குந் தெரியுமாகலின், அது, விளங்குதல் என்னும் பொருளும் உடையதாயிற்று. முன்னர் நடந்த செய்தியும், பின்னர் நடைபெறப்போகுஞ் செய்தியும்போலன்றி, நடைபெறுமது நேரே அறியப்படுமாகலின் அது க்யாதி பிரசித்தி உடையதாகும். அதனால், நிகழ்காலம் என்பதில் இப்பொருள் அமைவுறும்.

6. நரலுதல்

நரலுதல் என்னுஞ் சொல் ஒலித்தல் என்னும் பொருளிற் பெருவழக்காய் வழங்குகின்றது.

[2] 'வளைநரல வயிரார்ப்ப'

[3] 'ஆடுகழை நரலும்'

என்பன காண்க. ஆயின்,

[4] 'குருகுநரல மனைமரத்தான்
மீன்சீவும் பாண்சேரியொடு'

என்னுமிடத்தில், நரலுதல் என்பது கூவுதல் என்னும் பொருளில் வந்துளது. 'குருகு நரல' என்பதற்கு, 'குருகு என்னும் பறவைகள் கூப்பிடும்படி' என்று நச்சினார்க்கினியர் உரை எழுதியிருக்கின்றார்.

கன்னடமொழியில், நரல் என்பதற்கு வேதனைத்தொனி, அஃதாவது 'நோவினால் அரற்றும் ஒலி' என்னும் பொருள் உளது.

[5] 'நரல்—வேதனத்வநௌ'

என்னுஞ் சூத்திரத்தால் அஃது அறியப்படும். அப்பொருள்,

[6] 'புலம்பொடு வந்த பொழுதுகொள் வாடை
இலங்குபூங் கரும்பி னேர்கழை யிருந்த
வெண்குருகு நரல வீசும்
நுண்பஃ றுவலைய தண்பனி நாளே'

என்னுமிடத்து அமைவதாகக் காண்கின்றது.

---

1. ஶப்த. தாது: 911.
2. மதுரைக்காஞ்சி. 185.
3. புற. 120.
4. மதுரைக்கா. 268, 9.
5. ஶப்த. தாது: 626.
6. அக. 13.

[1] 'வெண்குருகு நரலுந் தண்கமழ் கானற்
பூமலி பொதும்பர் நாண்மலர் மயக்கி
விலங்குதிரை உடைதருந் துறை'

என்னுமிடத்தும் அமைதல் கூடும். இவற்றை நோக்கும்பொழுது, நரலுதல் என்னுஞ் சொல் முதலில் மக்கள் முதலிய உயிருடைப் பொருள்கள் நோவினால் அரற்றும் ஒலியைக் குறிக்க வழங்கப்பட்டு, நாளடைவில் பிற பொருள்களில் உண்டாகும் ஓசையைக் குறித்தற்கும் வந்திருத்தல் வேண்டும் எனத் தோன்றுகின்றது.

7. பார்த்தல்

பார்த்தல் என்னுஞ் சொல் இக்காலத்தில், காணுதல், நோக்குதல் என்னும் பொருள்களில் வழங்குகின்றது; சமயம் எதிர்நோக்குதல் என்னும் பொருளிலும் வருகின்றது.

[2] 'வரிவயங் கிரும்புலி வழங்குநர்ப் பார்க்கும்'

என்னும் அடியில், இச்சொல் இப்பொருளில் வந்துளது. கன்னடமொழியில் பார் என்னுஞ் சொல் சமயத்தை நோக்குதல் என்னும் பொருளையே உடையதாயிருக்கின்றது.

[3] 'பார்—ஸமயாந்வேஷணே'

என்பது ஶப்தமணி தர்ப்பணம். இதனை நோக்குமிடத்து, பார் என்பதற்குச் சமயம் நோக்குதல் என்னும் பொருளே தொன்மையதெனவும் நாளடைவில் காணுதல் என்னும் பொருளில் வழங்குவதாயிற்று எனவும் புலனாதல் கூடும்.

8. நசை

நசை என்னுஞ் சொல் விருப்பம் என்னும் பொருளில் வழங்குகின்றது. பலதிறப்பட்ட விருப்பத்திற்கும் இச்சொல் வழங்கப்படுகின்றது. ஆயின், கன்னடத்தில் நசை என்னுஞ் சொல் புணர்ச்சி வேட்கையைக் குறிப்பதா யுளது.

[4] 'பவிதொடெ ஸல்லகீகிஸலயங்கள ஞெய்யனெரீடி மெய்யதின்
மஸெதொடெ கோடொளிட்டொரவி நீர்கொளவிர் தொடெ தந்துநீரனூ
டிவி நஸெயிச்சே யாதோடொடகூடி பழல்தொடெ கர்ணவாதமம்
பஸரிவி தன்ன கைபிடியவோல் பிடியம் பிடிதிர்து தொங்கிபம்'

என்னுஞ் செய்யுளில், 'ஒரு களிறு தன்பிடிக்கு நசையிச்சை உண்டாய பொழுது அதனொடு கூடி' என்று வந்திருத்தல் காண்க. தமிழிலும் இப்பொருள் அமைவுறும் இடன் உளது.

---

1. குறுந். 381. 2. அகம். 218.
3. ஶப்த. தாது: 558. 4. சந்த்ரப்ரபபுராணம் 5 : 64.
(இது ஸ்ரீ H. ஶேஷையங்காரவர்களால் அறிந்தது).

[1] 'நசைபெரி துடையர் நல்கலு நல்குவர்
பிடிபசி களைஇய பெருங்கை வேழம்
மென்சினை யாஅம் பிளக்கும்
அன்பின தோழி அவர் சென்ற வாறே'

என்னுஞ் செய்யுளில், நசை என்னுஞ் சொற்கு ஆசை என்று கூறு தலினும் புணர்ச்சிவேட்கை என்று பொருள் கூறின் சாலச் சிறக்கு மன்றே? கன்னடத்தி லுள்ள பொருளையும் இத்தகைய பிரயோகங்களையும் நோக்கின், நசை என்னுஞ் சொல்லின் தொல்பொருள் புணர்ச்சிக்கணுள்ள வேட்கைமட்டுமே யாகும் எனவும், பின்னர் அது பொதுவாய் நின்று பலதிறப்பட்ட பொருள்கள்மேலுள்ள ஆசையையும் குறிப்பதாயிற்று எனவும் கொள்ளுதல் அமையும் எனல் போதரும்.

9. அட்டை

இனி, 'அட்டையாடல்' என்னுந் தொடரில் அட்டை என்னுஞ் சொல்லின் பொருள் நன்கு அறியப்பட்டிலது. [2] ஆசிரியர் நச்சினார்க்கினியர் 'அட்டை அற்றுழியும் ஊருமாறுபோல...உடம்பு ஆடுதலின் அட்டையாடல் எனவும் இதனைக் கூறுப' என்று எழுதினார். அட்டை என்பதற்கு ஊர்ந்து செல்லும் ஒருவகைப் பிராணி என்பதுவே அவர் கொண்ட பொருள்.

கன்னடமொழியில், அட்டை (அட்டெ) என்னுஞ் சொற்குக் குறைத்தலைப் பிணம்— கவந்தம் என்பதுவே பொருள். போர்க்கள வருணனைகளில் [3] இச்சொல் பயின்று வருகின்றது. தெலுங்குமொழி யிலும் இச்சொல் (அட்ட) இப்பொருளில் பயின்று வழங்குகின்றது. தமிழில் சேந்தன்திவாகரத்தில் உடற்குறையின் பெயராக அட்டை என்னுஞ் சொல் கூறப்பட்டுளது. ஆயின், இலக்கியங்களிற் பயின்றிலது.

அட்டை என்னுஞ் சொல் அடு என்னும் வினையினின்று அமைந்தது.

இவ்வாறே மலையாளமொழியினால் பொருள் விளங்கத்தக்க தமிழ்ச் சொற்களும் சில உள. தொல்காப்பியம் எழுத்ததிகாரத்தில்,

[4] 'பனிஎன வரூஉங் கால வேற்றுமைக்
கத்தும் இன்னுஞ் சாரியை ஆகும்'

என்னுஞ் சூத்திரத்தின் உரையில், ஆசிரியர் நச்சினார்க்கினியர், [5] 'பனி என்று சொல்ல வருகின்ற,நோயன்றிக் காலத்தை உணரநின்ற வேற்றுமை

---

1. குறுந். 37.
2. தொல். புறத். சூ. 16 உரை.
3. பம்பபார. 85.
4. எழுத்ததி. 241.
5. பனியைக் குறித்தற்கு மலையாளத்தில் மஞ்ஞு என்பதுவும், கன்னடத்தில் மஞ்ஜூ என்பதுவும் தெலுங்கில் மஞ்சு என்பதுவும் வழங்குகின்றன.

முடிபுடைய பெயர்க்கு' என்று எழுதியிருக்கின்றார். அதனால், பனி என்னுஞ் சொல் ஒரு நோயையுங் குறிக்கும் என்பது அறியப்படும். ஆயின், அப்பொருள் இப்பொழுது விளங்குமா றில்லை. மலையாளத்தில் பனி என்பது காய்ச்சலுக்குப் பெயராய் வழங்குகின்றது. அப்பொருளால் நச்சினார்க்கினியருரை விளங்குவதாகும். இனி,

[1] 'வளிஎன வரூஉம் பூதக் கிளவியும்
அவ்வியல் நிலையல் செவ்வி தென்ப'

என்னுஞ் சூத்திரத்தின் உரையில் நச்சினார்க்கினியர், 'வளி என்று சொல்ல வருகின்ற, இடக்கரல்லாத ஐம்பெரும் பூதங்களில் ஒன்றை உணர நின்ற சொல்லும்' என்று எழுதியிருக்கின்றார். அதனால், வளி என்பதற்கு இடக்கர்ப்பொருளொன்றும் உண்டு என்பது அறிய வருகின்றது. அப்பொருள் இது எனத் தமிழில் அறியுமா றில்லை. மலையாளத்தில் வளி என்னுஞ் சொல்லை அபானவாயுவிற்கு வழங்குகின்றனர். அதுவே நச்சினார்க்கினியர் எழுதியுள்ள இடக்கர்ப்பொருளாகும்.

போழ் என்னுஞ் சொல் ஒரு பொருளினின்று கீழ்ந்த பகுதியைக் குறிக்கும்.

[2] 'நாரும் [3]போழுஞ் செய்துண்டு'
[4] 'கட்டி னிணக்கும் இழிசினன் கையது
போழ்தூண் டூசியின் விரைந்தன்று'

என்னுமிடங்களில், போழ் என்பது அப்பொருளில் வந்துளது. அஃது இக்காலத்தில் வழக்கொழிந்தது. ஆயின், அச்சொல் கன்னடத்தில் வழக்கிற் பயில்கின்றது. கறிக்குத் திருத்திய வாழைக்காய்த்துண்டு முதலியவற்றைப் போழ் என்றே வழங்குகின்றனர். மலையாளத்தில் இச்சொல் சிறிது திரிந்து வழங்குகின்றது. இவ்வாறு தமிழில் வழக்கிறந்த சொற்களும் திரிசொற்களும் கன்னடம் மலையாளம் தெலுங்கு இம்மொழிகளில் இயற்சொற்களாய் எல்லாராலும் வழங்கப்படுகின்றன.

இக்கூறியவற்றால், தமிழ்ச்சொற்களின் தொல்பொருள் இது எனத் துணிதற்கும், தமிழ்ச்சொற்களின் பொருளை அறிதற்கும் கன்னடம் மலையாளம் முதலிய மொழிகள் உதவியாகின்றன என்பது தெளிவுறும். இவ்வாறே அம்மொழிகளில் சிலசொற்களின் பொருளை அறிதற்குத் தமிழ்மொழி துணைநிற்றலும் உண்டு. இவற்றால் இம்மொழிகளின் தொடர்பு நன்கு அறியப்படும்.

வே. வேங்கடராஜுலு

1. எழுத். 242. 3. போழ் என்பது அகணி முதலியவற்றிற் கீழ்ந்தது.
2. புற. 370. 4. புற. 82.

ஸ்ரீ

நல்லடிக்கோன்

(ராவ்ஸாஹிப் மு. இராகவையங்கார்)

சோழவேந்தரின் வமிசாவளியை விரித்துக்கூறும் சாஸனங்களிலே, லெய்டன் (The Leiden grant) அன்பில், திருவாலங்காட்டுச் செப்புப் பட்டயங்கள் சிறந்தவை என்பது சாஸனவாராய்ச்சியாளர் நன்கறிவர். மனு, மாந்தாதா, சிபி முதலிய புராணகாலத்து அரசர்களையும், சென்னி கிள்ளி, கரிகாலன், செங்கணான் என்ற சங்ககாலத்து அரசர்களையும் சூரியவமிசத்துச் சோழரின் ஆதிமுன்னோர்களாக அப் பட்டயங்கள் கூறுகின்றன. இவருள், செங்கணான் என்பவன் பொய்கையாரது களவழிப்பாடல்கொண்ட பேரரசன் என்பது, களவழிநாற்பது முதலிய சங்கநூல்களாற் பிரசித்தமானது. இச் சங்ககாலத்து அரசருள்ளே கரிகாலனுக்குப்பின் கோச்செங்கணான் ஆட்சிசெய்தவன் என்று கூறுவதில், அம்மூன்று செப்பேடுகளும் ஒத்துள்ளன. ஆனால், செங்கணானையடுத்துக் கோக்கிள்ளி என்பானை லெய்டன்பட்டயம் குறிப்பிட, அச்சோழற்குப்பின் அவன்மகனொருவனை அன்பிற்பட்டயங் கூறுகின்றது. அதுபற்றி அச்சாஸனங் கூறும் வடமொழிச் சுலோகத்தின் மொழிபெயர்ப்பு வருமாறு:—

"கரிகாலன் உலகெலாம் ஆட்சிபுரிந்து சென்றபின், கோச்செங்கணான் என்ற வேந்தன் அவன் வழியில் உதித்தனன். அவன், கௌரீசனான சிவபிரானுக்கு எல்லா நாடுகளிலும் ஆலயங்கள் அமைத்தான். அவனுக்கு **நல்லடிக்கோன்** என்ற அரசர்சூடாமணி பிறந்தான்".

இதனால், "எண்டோளீசற் கெழில்மாடம் எழுபதுசெய்து உலக மாண்டவன்" என்று திருமங்கையாழ்வாராற் புகழப்பட்ட கோச்செங்கணானுக்கு, நல்லடிக்கோன் என்ற செல்வப் புதல்வனொருவன் பிறந்து ஆட்சிபுரிந்தவன் என்பது தெரியலாம். இஃது அரியதோர் செய்தியேயாம். இச்செய்திகுறிக்கும் அன்பிற்பட்டயம்,[1] முதற்பராந்தகசோழன் பேரனாய்ப் பத்தாம்நூற்றாண்டில் ஆண்ட சுந்தரசோழன் காலத்து அமைந்ததாகும். சோழவமிசாவளி கூறும் ஏனைய லெய்டன் திருவாலங்காட்டுப் பட்டயங்களோ, அச்சுந்தரசோழன் பேரனான முதல் இராஜேந்திர சோழன் ஆட்சிக்காலத்து உண்டானவை. ஆகவே,

1. ஸ்ரீ து. அ. கோபிநாத ராயர் அவர்களால் இச்சாஸனம் நன்கு பதிப்பிடப்பட்டுள்ளது.—Ep. Ind. Vol. XV, No. 5, pp. 46, 60 and 68.

பழைமைவாய்ந்த அன்பிற்பட்டயங் கூறுவது அறிஞர்களின் மதிப்பிற் குரியதென்பதில் ஐயமில்லை.

இனி, நல்லடிக்கோன் என்ற பெயர்க்கு, நன்மைக்கு மூலமான அரசன் என்பது பொருளாகும். நன்மைக்கு அடியான காலத்தை 'நல்லடிக் காலம்' என்பர் முன்னோர்.[1] இதனால், நாட்டுக்கு நன்மை விளைத்தவன் என்ற கருத்தில் நல்லடிக்கோன் என்ற நாமம் செங்கணான் மகனுக்கு வழங்கியதென்று கருதக்கூடியது.

சங்ககாலத்து அரசர்க்கேனும் மக்கட்கேனும் வழங்கக்காணாத இவ் வரிய பெயர்வழக்கைச் சாஸனமூலம் முதலில் நான் அறியநேர்ந்தபோது அது புதுமையாகவே தோன்றியது. ஆயினும்,அகநானூற்றை ஆராய்ந்து வருங்கால், அதன் 356-ம் பாட்டால் அப்புதுமை மாறலாயிற்று. அப் பாட்டின் செய்தி வருமாறு:—

இரந்து பின்னின்ற தலைவனுக்கு அவன்குறையை நீக்கியுதவுவ தாகக் கூறிய தோழி, தலைமகள்முன் சென்று அவன்குறை தீர்க்கும்படி வேண்டுமிடத்து— "தலைவீ! நம் தலைவன் ஊர்நடுவே என்னைத் திடீ ரென்றுகண்டு என் பொற்றொடி அணிந்த கையைப் பற்றிக்கொண்டான். உடனே நான் 'அன்னாய்' என்று கூப்பிட, அதற்கஞ்சி அவன் தான் பிடித்த கையை நெகிழவிட்டுச் சென்றுவிட்டனன். இச்செய்தியைத் தாய்க்கும் இதுவரை நான் சொல்லவில்லை" என்று கூறி, மேலும் அவள் உரைத்ததாவது—

"நற்றேர்க், கடும்பகட் டியானைச் சோழர் மருகன்
நெடுங்கதிர் நெல்லின் வல்லங் கிழவோன்
நல்லடி யுள்ளா னாகவு மொல்லார்[2]
கதவ முயறலு முயல்ப; அஃதான்று
ஒலிபல் கூந்தல்! நம்வயி னருளாது
கொன்றன னாயினுங் கொலைபழு தன்றே;
*　　　　*　　　　*
மின்னீ ரோதி! என்னைநின் குறிப்பே"

"தேர்யானைப் படைகளையுடையவனும், சோழர்குலத் தோன்றலு மான நல்லடி என்பான் நாடளிக்கும் அரசனாயிருப்பவும், மனமொவ் வாத அயலார் இனி நம் மனைக்கதவைத் திறந்து உட்புக முயலவுங் கூடும். இச்செயல் நிகழ்தற்குமுன், நம் தலைவன் அருளின்றி நம்மைக் கொன்றனனாயினும் அது குற்றமன்று. தலைவீ! இனி நின் உள்ளக் குறிப்பு யாதோ"—என்பது. ஈண்டு,

1. 'ஒன்னார்' என்றும் பிரதிபேதம்.
2. 'மகாபலி......ராஜ்யம் பண்ணுகையால் வந்த பொல்லாக்காலம் போய் நல்லடிக்காலமாயிற்று'—(ஈடு. 7, 4, 1).

"நல்லடி யுள்ளா னாகவும் ஒல்லார்
கதவ முயறலு முயல்ப"

என்றது, சோழனது ஆணைச்சிறப்பினைக் குறித்தபடியாம். 'ஒல்லார் கதவ முயறல்—அயலார் நம் கதவைத் திறந்து உட்புக முயலுதல் என்றவாறு. "உரவுக்களிறு போலவந் திரவுக் கதவமுயறல், கேளே மல்லேம்" (குறுந். 244) என்ற முன்னோர்கூற்று இங்கு ஒப்பிடத் தகும். மடவாரது கற்பினைக் காத்தற்கு "அரசவேலி யல்லது யாவதும் புரைதீர் வேலி இல்லை" யாதலின் 'நல்லடி யுள்ளானாகவும்' என்றும், அவ்வேலி நன்கமைந்த இந்நாளினும், தலைவனருளாமை காரணமாக அவ் வரம்பை அழிக்க முயலும் அயலாரும் உளர் என்பது தோன்ற 'ஒல்லார் கதவ முயறலு முயல்ப' என்றும் தோழி கூறினாள். தெரு விடையே என்பால் இரந்துநின்ற தலைவற்கு நீ குறைநேராது மறுத் தனையாயின், அயலார் நம் மனைப்புகுந்து மணம்பேசி உன்னைக் கைப் பற்றவும் கூடுமாதலால் நம் வாழ்வழியும்; அதனால் நீ விரைந்து தலை வனை ஏற்கத்தகும் என்பது கருத்து.

இவற்றால், சோழர்குலத் தோன்றலான நல்லடியின் ஆட்சித்திறம் சங்ககாலத்துப் புலவர்பெருமக்களாற் புகழக்கூடியதாயிருந்தது என்பது தெளிவாம். வளமும் அரணும் வாய்ந்த வல்லம் என்ற நகரம், இந் நல்லடி யரசனுக்குச் சிறப்புடையதாயிருந்த தென்பது 'வல்லங் கிழ வோன்' என இவன் விசேடிக்கப்படுதலால் தெரிகின்றது. இவ்வாறு பரணர் புகழ்ந்த நல்லடியே, அன்பிறபட்டயங் கூறும் நல்லடிக்கோன் என்பதற்கு ஆதாரம் இல்லை. எனினும், அவ்விருவரும் சங்ககாலத்து விளங்கிய நல்லரசரா யிருத்தலாலும், வேறெவரும் தரியாத பெயர்வழக் குடைமையாலும், சோழர் குலத்தவராயிருப்பதாலும் சாஸனமும் அக நானூறுங் கூறும் அவ்விருவரும் ஒருவரேபோலும் என்று கருதல் பொருத்தமாகின்றது.

வியங்கோள்

By

V. VENKATARAJULU REDDIAR,
Junior Lecturer in Tamil

தோற்றுவாய்:—தமிழ்மொழியில் உள்ள இலக்கணங்களுள் மிக்க பழமையதாகிய தொல்காப்பியத்தில் வினைச்சொற்களின் வகைகளுள் வியங்கோள்வினை கூறப்பட்டுளதேயன்றி, ஏவல்வினை யென்பதொரு வகை கூறப்படவில்லை. ஏவல் என்னுஞ் சொற்றானும் எழுத்ததிகாரத்துள் உயிர்மயங்கியலில் [1]'ஏவல் கண்ணிய வியங்கோட் கிளவியும்' என்னும் ஓரிடத்தில்மட்டும் வந்துளதேயன்றிச் சொல்லதிகாரத்தில் யாண்டும் வந்திலது.

ஏவல்வினை நன்னூல் முதலிய பிற்கால இலக்கணங்களிற் கூறப்பட்டுளது. வியங்கோள்வினையின் இலக்கணம் தொல்காப்பியத்திற் கூறியிருப்பதற்கு மாறாகக் கூறப்பட்டிருக்கின்றது.

தொல்காப்பியனார் கொள்கை:—முதற்கண், வியங்கோளைக்குறித்து ஆசிரியர் தொல்காப்பியனார் கூறியிருப்பதனை நோக்குவோம்: ஆசிரியர், [2]'முன்னிலை வியங்கோள் வினையெஞ்சு கிளவி' என்னுஞ் சூத்திரத்தில் இருதிணைக்கும் உரிய பொதுவினைகளைக் கூறி, அடுத்த இரண்டு சூத்திரங்களில் முன்னிலை யொருமைபன்மை வினைகளைத் தெரித்து, அதன்பின்,

> [3]'எஞ்சிய கிளவி இடத்தொடு சிவணி
> ஐம்பாற்கும் உரிய தோன்ற லாறே'

என்னுஞ் சூத்திரத்தால், வியங்கோள் முதலிய ஏழுவகை வினைகளும் ஐம்பால் மூவிடங்கட்கும் உரிய என்று விதித்து, அதனை யடுத்து,

> [4]'அவற்றுள்
> முன்னிலை தன்மை ஆயீ ரிடத்தொடு
> மன்னா தாகும் வியங்கோட் கிளவி'

1. உயிர்மயங் 8.
2. வினையியல் 23.
3. வினையியல் 26.
4. ,, 27.

என்று, எய்தியதனை விலக்கியுள்ளார். ஆகலின், வியங்கோட்கிளவி முன்னிலை தன்மைகளில் வாராது என்பது அவர்கருத் தாதல் நன்கு அறியப்படும். வியங்கோளை விலக்கியாங்கே அதனை யடுத்து,

[1]'பல்லோர் படர்க்கை முன்னிலை தன்மை
அவ்வயின் மூன்றும் நிகழுங் காலத்துச்
செய்யும் என்னுங் கிளவியொடு கொள்ளா'

என்னுஞ் சூத்திரத்தால், செய்யும் என்னும் முற்றுச்சொல் வாராத இடம் இவை என்று, எய்தியதனை விலக்கியுள்ளார். ஆகலின் செய்யும் என்னும் முற்றுச்சொல் பலர்பாற் படர்க்கையிலும் தன்மை முன்னிலைகளிலும் வராததுபோன்றே வியங்கோட்கிளவியும் தன்மை முன்னிலைகளில் வாராது என்பது தெளிவுறும். 'இவை இரண்டு சூத்திரமும் ('அவற்றுள், முன்னிலை தன்மை....கிளவி', 'பல்லோர் படர்க்கை ....கொள்ளா' என்பன) பொதுவகையான் எய்தியனவற்றை விலக்கி நின்றன' என்று சேனாவரையர் எழுதியிருப்பது அறியத்தக்கது.

இனி, ஆசிரியர் தொல்காப்பியனார் வியங்கோட்கிளவி என்று கூறுவது யாது என்று நோக்குவோம்: அவர், உயிர்மயங்கியலில் அகரவீற்றுப் புணர்ச்சிக்கண் வியங்கோட் கிளவியைச் சேர்த்துக் கூறியிருத்தலின், வியங்கோட்கிளவி அகரவீற்றது என்பது அறியலாகும். பிற ஈறுகளுக்குப் புணர்ச்சிவிதி கூறியவிடத்தில் வியங்கோட்கிளவியைச் சேர்த்திலராகலின், அகரவீறொழிந்த பிற ஈறுகளையுடைய வியங்கோட்சொல் இன்று என்பது உணரப்படும். ஆகலின் அவர் கருத்தின்படி, வாழ்க செய்க என்பனபோன்ற கவ்வீற்றுச் சொல்லே வியங்கோட்சொல் எனப்படும் என்பது தேற்றம். 'வியங்கோள்—படர்க்கைப் பொருண்மேல் ஏவற்பொருண்மையைக் கொண்டுவரும் முற்றுச்சொல்' என்று ஆசிரியர் நச்சினார்க்கினியர் எழுதியிருப்பது இதற்கே பொருந்தும். இது படர்க்கைக்கண் திணைவேறுபாடும் எண்வேறுபாடும் இன்றி, ஐம்பாற்கண்ணும் வழங்கும். கன்னடத்தில் கே, கெ இவ்வீற்றுச் சொற்கள் வியங்கோட்பொருளில் படர்க்கை ஐம்பாற்கும் வருதல் ஈண்டைக்கு அறிதற்பாலது. தமிழில் கவ்வீற்றது கன்னடத்தில் கெவ்வீற்றதாய்த் திரிந்துள்ள இத்தனையே வேறுபாடு.

இனி, வியங்கோட்கிளவி முன்னிலை தன்மைகளில் நிலைபெறாது என்று ஆசிரியர் தொல்காப்பியனார் விலக்கியதன் காரணத்தை நோக்குவோம்: வியங்கோட்பொருளில் முன்னிலை தன்மைகளில் வரும் வினைச்

1. வினையி. 28.

சொல்லே முறையே முன்னிலைவினையிலும் தன்மைவினையிலும் ஆசிரியர் அடக்கினாராகலின், அவ் வினைச்சொல், அவ்விடங்களில் ஒருமை பன்மை வினைகட்குக் கூறிய விகுதிகளுள் ஏற்றன பெற்று வரும். ஆகலின், எண்வேறுபாடு இன்றிப் படர்க்கைக்கண் வருங் கவ்வீற்று வியங்கோட்சொல் ஏனையிடங்களில் வாராது என்று விலக்கப் பட்டது.

ஆசிரியர் நச்சினார்க்கினியர் [1]'இவை (முன்னிலைவினை) முன் னின்றான் தொழில் உணர்த்துவனவும் அவனைத் தொழிற்படுத்து வனவும் என இருவகைய. இ ஐ ஆய் முதலியன தொழிலுணர்த்து வன; நட வா முதலிய உயிரீறும் புள்ளியீறும் தொழிற்படுத்துவன' என்று எழுதியிருப்பதனாலும், தெய்வச்சிலையார்,[2] 'முன்னிலைவினை என்னாது "முன்னிலை" எனப் பொதுப்பட ஓதியவதனால் அச்சொல் இருவகைப்படும், முன்னின்றான் தொழில் உணர்த்துவனவும் அவனைத் தொழிற்படுத்தற்கு ஏவல் குறித்து வருவனவும் என' என்று எழுதியிருப்பதனாலும் முன்னிலையேவல்வினையையும் முன்னிலை வினையுள் ஆசிரியர் அடக்கியுள்ளார் என்பது அறியலாகும். இவ் வாறே வாழ்த்துதல் முதலிய பொருளில் முன்னிலைக்கண் வரும் வியங்கோள் வினையையும் முன்னிலைவினையுள் அடக்கினார் என்று கொள்ளப்படும். அவ்வாறே தன்மைக்கண்ணும் கொள்க. கன்னட மொழியில் கே, கெ ஈற்று வினைச்சொல் முன்னிலை தன்மைகளில் வாராமை ஈண்டு அறிதற்பாலது. ஆயின், முன்னிலை தன்மைக்கண் வியங்கோட்பொருளில் வருஞ் சொற்கள் எவ்வெவ்விகுதி பெற்று வரும் எனின், அது முன்னர்க் கூறப்படும்.

ஈண்டு, வியங்கோளைக் குறித்து உரையாசிரியர்கள் எழுதி யிருப்பவற்றை நோக்குவோம்:

உரையாசிரியர்:—உரையாசிரியர், 'முன்னிலை தன்மை ....வியங் கோட்கிளவி' என்னுஞ் சூத்திரத்திற்கு, 'முன்னிலை தன்மை இரண் டிடத்துஞ் செல்வனவாகிய வியங்கோள்வினைச்சொல் சிறுவரவின' என்று பொருள் எழுதியுள்ளார். 'மன்னாது' என்பதற்கு நிலையாது என்பதுவே பொருளாதல், [3]'மன்னாப் பொருளும் அன்ன இயற்றே' என்னுஞ் சூத்திரத்தான் அறியப்படுமாகலின், அதற்கு, 'சிறுவரவின' என்று கூறும் பொருள் அமைவதன்று.

1. தொகைமரபு 9-உரை.
2. வினையியல் 26-உரை.
3. கிளவியாக் 34.

சேனாவரையர் :—'முன்னிலை..... வியங்கோட்கிளவி' என்னுஞ் சூத்திரத்திற்குச் சேனாவரையர், 'மேல், எஞ்சிய கிளவி எனப்பட்ட ஏழனுள் வியங்கோட்கிளவி முன்னிலையும் தன்மையும் ஆகிய இரண்டிடத்தொடு நிலைபெறாதாம்' என்று பொருள் கூறி, பின், 'ஆயீரிடத்தொடு கோள்ளாது என்னாது, "மன்னாதாகும்" என்றதனால் அவ்விடத்தொடு சிறுபான்மை வருதல் கொள்க. மன்னுதல்—பெரும்பான்மையும் நிகழ்தல்' என்று எழுதியிருக்கின்றார். அவர் எழுதியிருக்கும் விசேடவுரை அமைவதன்று; மன்னாது என்பதற்கு நிலைபெறாது என்றெழுதியிருக்கும் உரை உட்கொளத்தக்கது.

நச்சினார்க்கினியர் :—ஆசிரியர் நச்சினார்க்கினியர், 'முன்னிலை ......வியங்கோட்கிளவி' என்னுஞ் சூத்திரத்திற்கு, 'ஏவற் பொருண்மையை முற்றமுடித்தலை உணர்த்துஞ் சொல் முன்னிலையும் தன்மையுமாகிய அவ் விரண்டிடத்துப் பொருளொடும் அஃறிணைக்கண் பெரும்பான்மையும் நிலைபெறாது; உயர்திணைக்கண் பெரும்பான்மையும் நிலைபெறும்' என்று உரை எழுதியிருக்கின்றார். அன்றியும் அவர், [1]'நோயும் இன்பமும்' என்னும் பொருளியற் சூத்திரத்திலும்,[2] 'ஞாயிறு திங்கள்' என்னுஞ் செய்யுளியற் சூத்திரத்திலும் ஏவற்பொருண்மையை அஃறிணை முற்ற முடியாது என்பதை ஆசிரியர் கூறுகின்றார் என்றும், அவற்றிற் கேற்ப ஈண்டும், முன்னிலைக்கண் வரும் அஃறிணை ஏவற்பொருண்மையை முற்ற முடியாது என்பதை 'மன்னாதாகும்' என்பதனால் உணர்த்தினார் என்றும், நட வா முதலிய இருபத்து மூன்றீற்று முன்னிலையேவலொருமையும் அஃறிணைக்கண் வருங்கால் ஏவல்வினையை உணர்ந்து அவை முற்றமுடியா என்றும், அவற்றை ஏவுதல் மரபன்று என்றும் கூறியுள்ளார்.

'மன்னாது' என்னுஞ் சொல்லிற்கு (உயர்திணைக்கண்) நிலைபெறும் என்று பொருள் கூறுதல் யாங்கனம் அமையும்? அன்றியும், அஃறிணைப்பொருள் ஏவலின் பொருளை அறிந்து அதனை முற்ற முடிக்குந் திறனுடைய தன்று என்னுங் காரணத்தால் முன்னிலையிடத்தில் அஃறிணைப்பொருட்கண் வியங்கோள் வாராது எனின், படர்க்கையிடத்தில் அஃறிணைக்கண் வியங்கோள் வருதல் எவ்வாறு அமையும்? ஆண்டும் அஃறிணைப்பொருள் ஏவலை அறிந்து முற்ற முடியாவன்றே?

இவற்றால், நச்சினார்க்கினியர் கூறியுள்ள பொருளும் காரணமும் அமைவுடையவல்ல என்பது அறியலாகும்.

1. பொருளியல்2. 2. செய்யுளியல் 201.

கல்லாடர்:—கல்லாடர், 'முன்னிலை வியங்கோள்......ஓரன்ன உரிமைய' என்னுஞ் சூத்திரத்தின் உரையில், வியங்கோள் பெரும் பான்மையும் படர்க்கை ஓரிடத்திற்கே வரும் என்றார். அவர், 'முன்னிலை .... வியங்கோட் கிளவி' என்னுஞ் சூத்திரத்திற்கு, 'முன்னிலை தன்மை என்று சொல்லப்பட்ட அவ்விரண்டிடத்தொடு நிலைபெறாதாகும், அவற்றுள் ஏவற்பொருண்மையை உணர்த்துஞ் சொல்' என்று உரை கூறி, '"தன்மை முன்னிலை" என்னாது, "முன்னிலை தன்மை" என்றதனால், சிறுபான்மை முன்னிலை தன்மைக் கண்ணும் வரும்' என்று விசேடவுரை எழுதினார். இவர் கூறிய பொருள் அமைவுடையது; விசேடவுரை ஆசிரியர்கருத்திற்கு ஒத்த தன்று.

[1]பழையஉரை:—'முன்னிலை......வியங்கோட்கிளவி' என்னுஞ் சூத்திரத்திற்கு, முன்னிலையும் தன்மையும் ஆகிய இரண்டிடத்துப் பொருளொடும் ஏவற்பொருண்மையை முற்ற முடித்தலை உணர்த்துஞ் சொல் நிலைபெறாதாகும்' என்று பொருள் எழுதி, 'முன்னிலை தன்மை எனச் சூத்திரஞ் செய்தலாற் சிறுபான்மை உயர்திணைத் தன்மையினும் முன்னிலையினும் வரும்' என்றும், 'அஃறிணைக்கண் தன்மைச்சொல் இல்லாமையானும் அஃறிணைமுன்னிலை ஏவற் பொருண்மையை முற்ற முடியாமையானும் கூறிற்றிலர்' என்றும் கூறுகின்றது.

இவ்வுரை, சூத்திரத்திற்குக் கூறியுள்ள பொருள் அமைவுடையதே; விசேடவுரையும் அதிற் கூறுங் காரணமும் அமைவுடையன வல்ல.

தெய்வச்சிலையார்:—தெய்வச்சிலையார், 'முன்னிலை......வியங்கோட் கிளவி' என்னுஞ் சூத்திரத்திற்கு 'வியங்கோட்சொல் முன்னிலையும் தன்மையுமாகியவிடத்து [2]நிலைபெறு' என்று பொருள் கூறியுள்ளார். அன்றியும் அவர், நீ வாழ்க நீ உண்க என்று முன்னிலைக்கண் வருதல் மரூஉவழக்கு என்றும் எழுதியிருக்கின்றார்.

அவர் கூறியுள்ள உரை அமைவுடையதே.

1. இவ்வுரையின் ஆசிரியர்பெயர் தெரியவில்லை. இஃது உரியியல் முடியக் கிடைத்துளது; சர்வகலாசாலைப் பதிப்பாய் வெளிவரும்.
2. நிலைபெறாது என்றிருத்தல் வேண்டும்.

இவ்வுரைகளுள் இளம்பூரணமும் சேனாவரையமும் கல்லாடமும் ஒருதன்மையவாதலும், நச்சினார்க்கினியமும் பழையவுரையும் ஒரு தன்மையவாதலும், தெய்வச்சிலையாருரை தனித்தகைமையதாதலும், மேல் எழுதியிருப்பவற்றான் அறியப்படும். இவற்றுள் ஆசிரியர் கருத்திற்கு ஒத்தவுரை தெய்வச்சிலையாருரையே ஆகும்.

இனி, நன்னூல் முதலிய பிற்கால இலக்கணங்களை நோக்குவோம் :

நன்னூலார் :—நன்னூலார் முன்னிலை யொருமைவினையைக் கூறுமிடத்து,

[1] 'ஏவலின் வருஉம் எல்லா வீற்றவும்'

என்று கூறியிருத்தலின், நட வா முதலிய இருபத்து மூன்றீற்றுச் சொற்களும் ஒருமையேவல் வினைகளாய் வரும் என்பதும், முன்னிலைப் பன்மை வினையைக் கூறுமிடத்து,[2] 'மின் அவற்றேவல்' என்று கூறியிருத்தலின், மின் ஈற்று வினைச்சொல் பன்மையேவலாகும் என்பதும் அறியப்படும். அவர்,

[3] 'கயவொடு ரவ்வொற் றீற்ற வியங்கோள்
இயலும் இடம்பால் எங்கு மென்ப'

என்று கூறியிருத்தலின், க முதலிய ஈற்று வியங்கோள் மூன்றிடத்தும் ஐந்து பாலிலும் வரும் என்பது நன்கறியலாகும்.

இவற்றால், ஏவல்வினை முன்னிலையில் மட்டுமே வருவது என்பதும், வியங்கோள்வினை மூன்றிடத்தும் வருவது என்பதும் நன்னூலார் கொள்கையாதல் பெற்றாம்.

நேமிநாதர் கொள்கை :—நேமிநாத நூலாரும் வியங்கோள் மூன்றிடத்தும் ஐந்து பாலிலும் வரும் என்று கொண்டார்.

[4] '......வேறில்லை உண்டு வியங்கோளும்—தேறும்
இடமூன்றே டெய்தி இருதிணை ஐம் பாலும்
உடனொன்றிச் சேறலும் உண்டு'

என்றது காண்க. ஆயின் அவர், நட வா முதலிய வினைகளையும், மின் ஈற்று வினைச்சொல்லையும் முறையே முன்னிலை யொருமை வினையிலும் பன்மை வினையிலும் அடக்கியுள்ளாரேயன்றி, அவற்றை,

1. வினையியல் 16.
2. ,, 18.
3. வினையியல் 19.
4. வினைமரபு 7.

நன்னூலார்போன்று 'ஏவல்' என்னும் பெயரான் விதந்து கூறினா ரல்லர்.

> [1]'மின்னும்இர் ஈரும் விளம்பு மிருதிணையின்
> முன்னிலைப் பன்மைக்காம் மொய்குழலாய்—சொன்ன
> ஒருமைக்கண் முன்னிலையாம் இஐஆய் உண் சேர்
> பொரு என் பனவும் புகல்'

என்றதை நோக்குக. அதன் உரைகாரரும் இவை ஏவல்வினை என்று தெரித்திலர்.

இலக்கண விளக்கத்தார் கோள்கை:—இலக்கண விளக்கத்தில், [2]நட வா முதலிய இருபத்து மூன்றீற்றுச் சொற்களும், [3]அல் ஆல் ஏல் காண் என்னும் ஈறுகளையுடைய சொற்களும் முன்னிலைக்கண் ஒருமையேவலாய் வரும் என்றும், மின் உம் இவ்வீற்றுச் சொற்கள் பன்மையேவலாய் வரும் என்றும் கூறியுள்ளார். அவர் நச்சினார்க் கினியத்தைப் பின்பற்றி ஒருமையேவலில் அல் முதலிய நான்கீறும் பன்மையில் உம்மீறும் கூட்டியுள்ளார். [4]'முன்னின்றான் தொழில் உணர்த்துவனவேயன்றி அவனைத் தொழிற்படுத்துவனவும் எதிர்முக மாத லொப்புமையான் முன்னிலையாயின' என்று எழுதியிருக்கும் உரை அறியத்தக்கது. இனி,

> [5]'கயவொடு ரவ்வொற் றல் ஆல் உம் மார்
> ஐகா னீற்ற வியங்கோள் முற்றவை
> எய்து மிடம்பால் எங்கு மென்ப'

என்னுஞ் சூத்திரத்தால், வியங்கோள்வினை ககரம் யகரம் முதலிய எட்டு ஈற்றதாய், மூன்றிடத்தும் ஐந்து பாலினும் வரும் என்பது கூறப்பட்டது.

பிரயோக விவேக நூலார் கோள்கை:—[6]பிரயோக விவேக நூலார் நட, வா முதலிய சொற்கள் ஏவல்வினையாய் வரும் என்று கூறியுள்ளார்.

1. வினைபரவு 5.
2. வினையியல் 12.
3. 'உண்ணும் தின்னும் எனப் பன்மைக்கண் வரும் உம் ஈறும், உண்ணல் என வரும் அல்லீற்று மறையும், மறால் என வரும் ஆலீறும், அகையேல்......என வரும் ஏலீறும், உண்டுகாண்...... என வரும் காணீறும் ஆகிய சொல்வகை ஐந்து' என்பது நச்சினார்க்கினியம். (வினை. 27-உரை.)

4,5. வினையியல் 13.
6. திங்ஙுப்படலம் 1 உரை.

ஆயின் அவை ஏவல்வினை யாங்கால் எடுத்துச்சரிக்க வேண்டும் என்று விதித்திருக்கின்றார். வியங்கோள் மூன்றிடத்தும் வரும் என்பதுவே அவர்கருத்து.

இக்காலத்தார் கோள்கை:—நன்னூல் முதலிய பிற்கால நூல்களில் ஏவல்வியங்கோள்களுக்குக் கூறப்பட்டிருக்கும் இலக்கணத்தை நோக்கி, அவை இரண்டற்கும் உள்ள வேறுபாட்டை [1] இக்காலத்தவர் இவ்வாறு கூறியுள்ளார். அவையாவன: 'ஏவல் கட்டளைப் பொருளில்மாத்திரமே வரும்; வியங்கோள் வாழ்த்துதல் முதலிய பல பொருள்களில் வரும்; ஏவல் முன்னிலையில்மாத்திரமே வரும்; வியங்கோள் ஐம்பால் மூவிடங்களிலும் வரும்; ஏவலில் ஒருமை பன்மை என்ற பகுப்பு உண்டு; வியங்கோளில் அப் பகுப்பு இல்லை' என்பனவாம்.

இவையெல்லாம் தொல்காப்பியனார்கொள்கைக்கு மாறுபட்டனவே யாதல் மேல் எழுதியிருப்பவற்றான் அறியப்படும். இவை அமைவுடையனவு மாகா என்பது முன்னர்க் கூறப்படும். ஈண்டு, வடமொழியிலும் தெலுங்கு முதலிய திராவிட மொழிகளிலும் இது பற்றிக் கூறப்பட்டிருப்பவற்றை நோக்குவோம்:

வடமொழி:—இவ்விப் பொருளில் இவ்விவ் வினைவிகற்பம் (பத்து வகை லகாரங்களுள் ஏற்பது) வரும் என்பது பாணினீயத்தில் விரிவாகக் கூறப்பட்டுளது. ஆண்டு,

[2] 'விதி நிமந்த்ரணாமந்த்ரணாதீஷ்ட ஸம்ப்ரஶ்ந ப்ரார்த்த நேஷு லிங்'.

[3] 'லோட் ச'

என்பன கூறப்பட்டுள்ளன. விதி முதலிய பொருள்களில் 'லிங்'கும் 'லோட்'டும் வரும் என்பது இவற்றின் கருத்து. இவை ஏற்ற பெற்றி மூன்றிடத்தும் வரும்.

[4] விதியாவது—பணியாளர் முதலிய தாழ்ந்தோரை ஏவுதல்.

நிமந்த்ரணமாவது—ஆவசியமாகச் செய்யக்கடவதனைச் செய்ய ஏவுதல். (இது செய்யாவிடின் குற்றம் நேரும்.)

1. சடகோபராமாநுஜாசாரியர் காண்டிகை யுரை.
2. பாணினீ 3 . 3 : 161.
3. ,, 3 , 3 : 162.
4. ஸித்தாந்த கௌமுதி.

ஆமந்த்ரணமாவது—விருப்பமானதைச் செய்ய அனுமதித்தல்.

அதீஷ்டமாவது—ஸத்காரஞ் செய்து ஏவுதல்.

ஸம்ப்ரஶ்னமாவது—எதைச் செய்வது என்று ஆராய்தல்.

ப்ரார்த்தனையாவது—இரத்தல்

இவற்றுக்கு [1]உதாரணம்—(லிங் வினைக்கு)

விதி—கடம் குர்யாத் (அவன் பாய் செய்யட்டும்.)

நிமந்த்ரணம்
ஆமந்த்ரணம் } —இஹ பவான் ஆஸீத (இங்குத் தாங்கள் இருக்க.)

அதீஷ்டம்—அதீச்சாம்மா பவந்தம் மாணவகம் பவான் அத்யாபயது. (தாங்கள் மாணவனுக்கு ஓதுவிக்கவேண்டும் என்று தங்களை வேண்டுகின்றோம்.)

ஸம்ப்ரஶ்னம்—கிம் நு கலு போ வ்யாகரணம் அத்யயை (ஐய, நான் இலக்கணம் படிக்கட்டுமா என்ன)

ப்ரார்த்தனை—பவதி மே ப்ரார்த்தனா வ்யாகரணம் அத்யயை. (இலக்கணம் கற்க என்பது என் வேண்டுகோளாகும்.)

இவற்றுள் விதி முதலிய நான்கும் ஏவுதலையே பொருளாக உடையதனால், விதி என ஒன்றேயாகக் கொள்ளுதல் அமையுமாயினும், அவற்றின் வேறுபாடு அறிதற்கு வேறு வேறு கூறியுள்ளார். 'ஏவலில் "லிங்" வரும் என்பதுவே சாலுமாயினும், அந் நான்கனையும் வேறு வேறாகக் கூறியிருப்பது விவரணத்தின் பொருட்டு' என்று, [2]சித்தாந்த கௌமுதியில் எழுதியிருப்பது காண்க. [3]வாழ்த்துதற் பொருளிலும் 'லிங்', 'லோட்' இரண்டும் வரும். [4]ஆஶம்ஸை (தனக்கு இல்லாததும் விருப்பமுடையதுமானதை அடைய விழையும் வேட்கை), [5]இச்சை முதலிய பொருள்களில் வரும் வினையைக் குறித்து வேறு வேறு சூத்திரங்களிற் கூறியுள்ளார்.

விதிப்பொருள் (கட்டளை) படர்க்கையிடத்தும் வரும் என்பது ஈண்டு அறிதற்பாலது.

---

1. காஶிகா.
2. ஸித்தாந்த கௌமுதி சூ. 2208 உரை.
3. பாணினீய 3 . 3 : 173.
4. „ 3 . 3 : 132.
5. „ 3 . 3 : 157.

தேலுங்கு:—தெலுங்குமொழியி லுள்ள [1]'பாலவ்யாகரணம்' என்னும் நூலில் [1]வாழ்த்து, சாபம், வேண்டிக்கோடல் இப்பொருள்களில் படர்க்கைக்கண் எடுன், தன் என்னும் ஈறுகள் வரும் என்றும், [2]விதிப்பொருளில் [3]அதி (=அது) என்பது வரும் என்றும், [4]வாழ்த்து முதலிய பொருள்களில் முன்னிலையொருமைக்கு முவ் விகுதியும், பன்மைக்கு டேவ் விகுதியும் வரும் என்றும் கூறுகின்றது. எடுன், தன் ஈறுகள் படர்க்கையிலன்றி முன்னிலை தன்மைகளுக்கு வருதல் இல்லை.

[5]இனி, தன்மையும் முன்னிலையும் கூடிய வினை வேண்டுதற் பொருளில் வரும்போழ்து அமு (அம்) விகுதி வரும் என்பது கூறப்பட்டுளது. உதா :— மனமு வண்டுதமு. (நாம் சமைப்பாம்)

வாழ்த்து முதலிய பொருள்களில் படர்க்கைக்கும் முன்னிலைக்கும் வேறு வேறு விகுதிகள் வருதலும், படர்க்கையில் எண்வேறுபாடின்றி இருபாற்கும் ஒருவிகுதியே வருதலும், முன்னிலையில் எண்வேறுபா டிருத்தலும், உளப்பாட்டுப் பன்மையில் வேண்டிக்கோடற் பொருளில் அம் விகுதி வருதலும், வேண்டுதற் பொருள் படர்க்கையிடத்தும் வருதலும் ஈண்டு உளங்கொளற்பாலன.

மலையாளம்:—மலையாள இலக்கணங்களுட் சிறந்ததாகிய கேரள பாணினீயம் வினைச்சொற்களை நியோஜகம், விதாயகம், அனுஜ்ஞாயகம், நிர்த்தேஶகம் என்னும் நான்கு படியாகப் பிரித்துக் கூறுகின்றது. அவை குறிக்கும் பொருள் முறையே—நியோகம் (ஏவல்), விதி, அனுஜ்ஞை (உடன்பாடு), பகுதியின் பொருள் என்பன.

நியோஜகம் (ஏவல்வினை)—முன்னிலையொருமையில் பகுதியளவேயாய் இருக்கும்; கு-சேர்ந்தும் வரும். பன்மையில் இன் (வின் = மின்) சேர்த்து வழங்கப்படும். தன்மையிலும் படர்க்கையிலும் ஒருமை பன்மை இரண்டற்கும் 'அட்டெ' என்பது சேர்ந்து வரும்.

உதா :—

போ, போகு	—முன்னிலையொருமை
போகின், போகுவின்	—முன்னிலைப்பன்மை

1. பாலவ்யா. க்ரியாபரிச்சேதம். 26.
2. ,, ,, 27.
3. தமிழிலும் அது என்பது, செய்வது கூறுவது என்பனபோல வியங்கோட் பொருளில் சிறுபான்மை வருகின்றது.
4. பாலவ்யாகர. க்ரியாபரிச். 29.
5. ,, ,, 30.

ஞான் போகட்டெ (நான்)
ஞங்ஙள் போகட்டெ (நாங்கள்) } தன்மை

அவன் போகட்டெ
அவள் ,,
அவர் ,, } படர்க்கை
அது ,,
அவ ,,

விதிவினையில் அணம் (வேண்டும்—வேணம்) என்பது சேர்ந்து வரும். (இதில் இடவேறுபாடு இல்லை.) உதா:—

பறயணம்—(சொல்லவேண்டும்)

அநுஜ்ஞை வினையில் ஆம் என்பது சேர்ந்துவரும். உதா:—

போகாம்—(போகலாம்)

தமிழில் வழங்கும் வியங்கோள் வினைக்கு ஆஸாஸகம் என்று பெயரிடப்பட்டுளது. உதா:—

'குணநிதி குருநாதனும் மே
துணையருளீடுக காவ்யபந்தனார்த்தம்' (மே — எனக்கு)

' ஆர்யே வேஷம் தரிச்சு கழிஞ்ஞால் இங்ஙோட்டு வரிக தன்னே' இங்கு, பவதி (தான்) என்னும் படர்க்கைச்சொல் சேர்த்து முடிபு கொள்ளல் வேண்டும்.

முன்னிலை யொருமையேவலில் விகுதியில்லாமல் வழங்குதலும், விதிப்பொருளில் வேண்டும் என்பதன் மரூஉவாகிய அணம் என்பது வழங்குதலும் ஈண்டு அறியவேண்டுவன. மலையாளத்தில் அட்டெ என்பதற்கீடாகத் தமிழில் அட்டும் என்பது வழங்குகின்றது. அது தமிழில் படர்க்கை ஐம்பாற்கே வரும். இது வேறுபாடு.

கன்னடம்.—கன்னட மொழியில் உள்ள 'கர்ணாடக ஶப்தாநுஶாஸனம்' என்னும் நூலில்,

[1]' ஆஶீர் விதி நிமந்த்ரணாமந்த்ர ணாத்யேஷண ஸம்ப்ரஶ்ந ப்ரேஷண விஜ்ஞாபனாஜ்ஞாபன ப்ரார்த்தனே கெ(மெ)த்'

என்று கூறப்பட்டுளது. ஆசி முதலிய பொருள்களில் கெ விகுதி வரும் என்பது பொருள்.

ஆசியாவது—கூறப்படுவோனுக்கு விருப்பமுள்ளது உண்டாகுமாறு வேண்டுதல்.

1. கர்ணாடகஶப்தாநுஶாஸனம் சூ. 465.

ப்ரேஷணமாவது—தாழ்ந்தவனை ஒன்று செய்ய ஏவுதல்.

விஜ்ஞாபனமாவது—உயர்ந்தவனிடம் ஒன்று செய்ய வேண்டிக்கோடல்.

ஆஜ்ஞாபனம்—ஒருவன் செய்யவேண்டிய வேலையைச் செய்ய ஏவுதல். (கட்டளை)

(மற்றவற்றின் பொருள், மேல் வடமொழியில் எழுதப்பட்டுள்ளது காண்க.)

கெ-விகுதி படர்க்கையிடத்தில்மட்டும் ஒருமை பன்மை இரண்டற்கும் வருவது. உதாரணம்:

ஆசி—இருபத்துநால்வர் தேவர் விமலரத்னத்ரயத்தைத் தயை செய்க.

விதி—அறிவுடையவன் இறைவனைப் பூசிக்க.

நிமந்த்ரணம்—அந்தியில் நியமம் செய்க. (செய்யாவிடின் குற்றம் வரும்).

ஆமந்த்ரணம்—புலவர் பிரசங்கம் செய்க.

அத்யேஷணம்—ஆசிரியன் மாணுக்கனை ஓதுவிக்க.

ஸம்ப்ரஶ்நம்—மகன் இலக்கணங் கற்கவா, வேதமோதவா.

ப்ரேஷணம்—அடியர் ஊழியஞ் செய்க.

விஜ்ஞாபனம்—அரசன் இதைச் செய்க.

ஆஜ்ஞாபனம்—குடிகள் இவ்வாறு ஒழுகுக.

ப்ரார்த்தனை—எனக்கு இவன் ஐயம் இடுக.

இவையெல்லாம் படர்க்கை யிடத்தனவாதல் அறிக.

[1] ஆண்பால் பலர்பால்களில் வாழ்த்து முதலிய பொருளில் 'அது' விகுதிவரும் உதா:—

ஜினன் எமக்குச் சுகத்தைச் செய்வது (மாடுவுது)

குருக்கள் எமக்கு மெய்ப்பொருள் சொல்வது (பெஸஸுவுது)

நீயிர் எமக்கு விரும்பியதை ஈவது (ஈவுது)

[2]இப்பொருள்களில் முன்னிலைப்பன்மையில் [3]'இம்' விகுதி வரும். உதா:

குருக்காள், மகிழ்வுடன் எமக்குக் கதை சொல்லும் (பெஸஸிம்)

1. கர்ணுடகஶப்தாநுஶா ஸூ. 466.
2. ,, ஸூ. 467.
3. இம் என்பது (கன்னடத்தில்) முன்னிலைப் பன்மையாகிய நீம் என்பதன் கூறு. தமிழில் நும் என்பது பெயராகலின் உம் என்பது இப்பொருளில் வழங்குகின்றது. செய்யும், கேளும் என்பனபோல் பவற்றில் உம் விகுதி வந்தது காண்க. இவ்விகுதியை நச்சினார்க்கினியர் ...

[1] இப்பொருள்களில் முன்னிலையொருமையில் அய் கெடுதலும் ஃ-வருதலும் உண்டு. அ-வாராமையும் உண்டு. உதா :—

'ஜினேஶதயை செய்ய விமலரத்னத்ரயத்தை'.
'ஜினேஶதயை செய்'.

செய்வை (=செய்வாய்) என்று ஐ விகுதி பெற்று இப்பொருள்களில் வருதல் இல்லை.

[2] இப்பொருள்களில் தன்மைப் பன்மையில் எவு (எம்) என்பதற்கு 'வம்' (அம்) வரும். உதா :—

நாமெல்லாரும் இங்கு அசுவமேதம் செய்வம்.
நானும் நீயும் இந்த நோன்பு செய்வம்.

[3] இப்பொருள்களில் தன்மை யொருமையில் 'என்' என்பது 'வென்' என்று திரியும். உதா :—

நான் ஜினனைப் பூஜிக்குவென் (பூஜிஸுவென்)

கர்ணாடக ஶப்தமணி தர்ப்பணகாரர், [4]"விதிப் பொருளில் படர்க்கை யொருமை பன்மைகட்குக் கெ, ஙெ வரும்; ககரம் இரட்டித்தலும் உண்டு. முன்னிலை தன்மைகளில் பன்மைக்கு முறையே இம், அம் என்பவை வரும்' என்றும்,

[5] விதிப்பொருளில் முன்னிலையொருமையில் பகுதியே வரும் என்றும்,

[6] முன்னிலை யெதிர்மறைவினை விதிப்பொருளாகுமிடத்து அல்-வரும் (மீறலிட்-மீறன்மின்) என்றும் சுருங்கக் கூறியுள்ளார்.

கன்னடத்தில் விதி முதலிய பொருள்களில் படர்க்கையிடத்து மட்டுமே கெ விகுதி வரும் என்பதும், ஏனையிடங்களில் வேறு வேறு விகுதிகள் வரும் என்பதும், விதி முதலிய பொருள்கள் மூன்றிடத்திலும் வரும் என்பதும் ஈண்டு அறியவேண்டுவன.

இதுகாறும் கூறியவற்றால், வடமொழியிலும் தெலுங்கு முதலிய திராவிட மொழிகளிலும் ஏவல்வினை படர்க்கையிடத்தும் வருதலும்,

1. கரணாடகஶப்தாநுஶாஸனம் சூ. 468.
2. ,, சூ. 470.
3. ,, சூ. 471.
4. ஶப்தமணிதர்ப்பணம் 240.
5. ,, 241.
6. ,, 245.

வாழ்த்துதல் வேண்டுதல் முதலிய பொருள்களில் வரும் வினை ஏற்ற பெற்றி மூன்றிடத்தும் வருதலும் அறியப்படும். அன்றியும், கன்னடம் தெலுங்கு இம் மொழிகளில் வாழ்த்துதல் முதலிய பொருளில் வரும் வினைக்கு முன்னிலை தன்மைகளில் வேறு வேறு விகுதிகள் அமைந்திருத்தலும் புலனாகும்.

இனி, ஆசிரியர் தொல்காப்பியனார் வியங்கோட் கிளவி முன்னிலை தன்மைகளில் வாராது என்று விலக்கியது பற்றி ஆராய்வோம்:

வியங்கோட் பொருளில் முன்னிலை தன்மைகளில் வரும் விகுதிகள்:

ஆசிரியர் தொல்காப்பியனார் வியங்கோள் என்று கொண்டது [1]கவ்வீற்று வியங்கோளையே என்பதும், அஃது எண்வேறுபாடின்றி ஒருமை பன்மை இரண்டற்கும் வருதலின், அச்சொல் முன்னிலை தன்மைகளில் வாராது என்று விலக்கப்பட்டது என்பதும் மேற்கூறப் பட்டன. அதனால், வாழ்த்துதல் முதலிய பொருள்களில் முன்னிலை தன்மைகளில் கவ்வீறல்லாத பிறவீற்று வினைச்சொல் வரும் என்பது உணரலாகும்.

தெய்வச்சிலையார் 'வாழ் உண் தவிர் என்னும் ஏவல் குறித்த சொற்கள் தன்மைப்பெயர்க்கண்ணும் படர்க்கைப்பெயர்க்கண்ணும் ஏலாது, முன்னிலை யொருமைப்பெயர்க்கண் நீ வாழ், நீ உண், நீ தவிர் என ஏற்றலின், ஆண்டுப் பாலுணர்த்துஞ் சொல்லோடு ஒரு நிகரன வாகி முன்னிலைவினையுள் அடங்கின. அப்பொருட்கண் தன்மை கூறும்வழி, யான் வாழ்வல், உண்பல், தவிர்வல் எனக் கூறவேண்ட லின் அவை தன்மைவினையுள் அடங்கின. இனிப் படர்க்கைக்கண் வருங்கால் அவன் வாழ்க, உண்க, தவிர்க எனக் ககரம் கடையாத்துக் கூறவேண்டுதலின் அவ்வாறு வருஞ் சொல் பாலுணர்த்தாமையின் வியங்கோள் என வேறு குறி பெற்றது. அவன் வாழ்க, அவள் வாழ்க, அவர் வாழ்க, அது வாழ்க, அவை வாழ்க என ஐந்து பாற்கும் உரித் தாகி வந்தவாறு கண்டுகொள்க. நீ வாழ்க, உண்க எனவும் வருமால் எனின் அவை அக் ககரம் பெறுக்காலும் பொருள் இனிது விளங்கு தலின், அவ்வாறு வருவன மரூஉவழக்கு என்று கொள்க' என்று எழுதியிருக்கின்றார்.

இவற்றால், வியங்கோட் பொருளைக் குறிக்கப் படர்க்கையிடத் திற்குமட்டுமே தனிவிகுதி வேண்டும் என்பதூஉம், தன்மை முன் னிலைகட்கு அவ்விடங்கட் கோதிய விகுதிகளே சாலும் என்பதூஉம் அறியலாகும்.

1. கவ்வீற்றுச்சொல் தெலுங்கு மலையாள மொழிகளிற்போன்று தொழிற்பெயராகும் என்றும், அதனானே அது படர்க்கைக்குமட்டும் வரும் எனவும் ஏனையிடங்கட்கு வாராது எனவும் விலக்கப்பட்டது என்றும் கருது வார் உளர்.

முன்னிலை யொருமைக்கண் ஏவல் முதலிய பொருளில் பகுதியே வழங்குதல் சாலும் என்பது நன்னூலார் நேமிநாதத்தார் நச்சினார்க்கினியர் பிரயோக விவேகமுடையார் இவர்தம் கூற்றுக்களானும் அறியப்படும். இனி, கர்ணாடக ஶப்தமணிதர்ப்பணம், கர்ணாடக ஶப்தானுஶாஸனம், கேரளபாணினீயம் இவற்றிற் கூறியிருப்பதனால் இக்கொள்கை வலியுறுவதாகும். ஈண்டு, ஆய் விகுதி புணர்ந்து கெட்டது என்றலே அமைதி எனின், வடநூற் கொள்கைபற்றிக் கூறுவார் அங்ஙனம் கூறுபவாயினும் பகுதியே ஓசை வேறுபாட்டான் ஏவற்பொருள் தருதல் கூடும் என்பது தென்மொழியாளர் கருத்து. அன்றியும், உண்பாய் போவாய் வருவாய் என விகுதியோடு சேர்ந்த சொற்கள், உண்டாய் போனாய் வந்தாய் என்னும் வினைகளின் எதிர்கால வினைப்பொருளை உணர்த்துதலேயன்றி, உண், போ, வா என விகுதி சேராத சொற்கள்போன்று ஏவற் பொருளைத் தருதல் வழக்கில் இலது. பண்டைச் செய்யுட்களிலும் இப்பொருளில் ஆய் விகுதி சேர்ந்த சொற்கள் வழங்கிற்றில. பிற்காலச் செய்யுட்களிற் காண்பவை பண்டை நெறியிற் பிறழ்ந்து வந்தனவேயாகும். கன்னட மொழியில், ஐ விகுதி சேர்ந்த முன்னிலை யொருமைவினை ஏவல் முதலிய பொருளைத் தாராமை ஈண்டுக் கருதுதற்பாலது. இப்பொருளில் முன்னிலை யொருமைக்கண் விகுதி சேர்வதாயின், இகர விகுதி சேரும். உண்டி உரைத்தி தின்றி என் இகரஞ் சேர்ந்த சொற்கள் எடுத்தலோசையால் ஏவற் பொருள் தரும் என்றார் [1] நச்சினார்க்கினியரும். இகரவிகுதி வியங்கோட்பொருளும் தருதல் அடியார்க்கு நல்லாருரையினால் அறியலாகும். நச்சினார்க்கினியரும் அக் கருத்தினரே. இனி, செய்வீர் என்பதுவும் செய்தீர் செய்கின்றீர் என்பவற்றோடொப்ப வரும் எதிர்கால வினைப்பொருளைத் தருதலன்றிச் 'செய்யும்' என்பதுபோன்று ஏவற் பொருளைத் தருதல் வழக்கில் இல்லையன்றே? செய்யுட்களிலும் ஏவற்பொருளில் மின் விகுதி வருமென்று நன்னூலார் கூறினாரேயன்றி இர் ஈர் விகுதி வரும் என்று கூறினாரல்லரே.

முன்னிலைப் பன்மைக்கண் ஏவல் முதலிய பொருள்களில் மின் விகுதி சேர்ந்து வரும். இவற்றால், முன்னிலை யொருமைவினைக்கோதிய விகுதிகளுள் ஐ ஆய் என்பனவும், பன்மை வினைக்கோதிய விகுதிகளுள் இர் ஈர் என்பனவும் சாதாரண வினைக்கண் வருவனவாகவும், முன்னிலை யொருமையில் இகரமும் பன்மையில் 'மின்'னும் வியங்கோள் வினையில் வருவனவாகவும் அமைந்துள்ளன என்பது அறியலாகும்.

1. வினையியல் 24-உரை.

தன்மை யொருமைக்கண் வியங்கோட் பொருளில் அல் விகுதி வரும் என்பது தெய்வச் சிலையாருரையினுல் அறியலாகும். ஆகவே, தன்மையொருமைக் கோதிய விகுதிகளுள் என் ஏன் கு டு து று என்பவை சாதாரண வினைக்கண் வருவன என்றும், அல் விகுதி வியங்கோள்வினைக்கண் வருவது என்றும் அறிதல் கூடும்.

இனி, தன்மைப் பன்மைக்கண் வியங்கோட் பொருளில் எவ் விகுதி வரும் என்பதை ஆராய்வோம்: என் ஏன் கு டு து று என்னும் விகுதிகளுக்கேற்ற பன்மை விகுதிகளாகிய எம் ஏம் கும் டும் தும் றும் என்னும் விகுதிகள் பன்மை வினையில் சாதாரண வினைக்கண் வரும் என்பது தன்மை யொருமையிற் காணும் நியதியினுல் அறிதல் கூடும். அவை யொழிய எஞ்சி நிற்பன அம் ஆம் விகுதி இரண்டே. இவையே வியங்கோட் பொருளில் தன்மைப் பன்மைக்கண் வருவன வாகும். இவ் விகுதிகள் முன்னிலையைத் தன்னெடு படுக்கும் பெய ராகிய நாம் என்பதன் கூறுதல் எளிதின் அறியப்படும். தெலுங் கிலும் கன்னடத்திலும் இப் பொருளில் அம் விகுதி வருதல் இவ் வூகத்திற்குப் பெரிதுந் துணை செய்கின்றது.

தன்மைவினைக் கோதப்பட்டுள்ள விகுதிகளுள் கு[1]டு து[1]று என் பவை மூன்றிடத்தும் ஒருமையைக் குறித்து வருவனவாயும், கும் டும் தும் றும் என்பவை மூன்றிடத்தும் பன்மையைக் குறித்து வருவன வாயும் மிகப் பழைய காலத்தில் அமைந்திருந்தன என்பது உய்த் துணர்தற்பாலது. கு டு து று விகுதிகள் தன்மை யொருமைக்கும் து று டு இவ் விகுதிகள் படர்க்கை ஒன்றன்பாலுக்கும் வரும் என்று தமிழிலக்கணங்கள் கூறுதலும், கும் விகுதி மூன்றிடத்தும் மூன்று காலத்தும் மூன்று லிங்கத்துக்கும் வேறுபாடின்றி வரும் என்று கன் னட இலக்கணங்கள் கூறுதலும் உளங்கொண்டு ஆராயத்தக்கன.

இதுகாறும் கூறியவற்ருல் வியங்கோட் பொருளில் கன்னடத் திற்போலவே தமிழிலும் படர்க்கை ஐம்பாற்கும் கவ் விகுதி வருதலும், அப்பொருளில் அம்மொழியில் முன்னிலை தன்மை களில் வேறு வேறு விகுதிகள் அமைந்திருப்பனபோன்று தமிழிலும் முன்னிலை தன்மைக ளில் வேறுவேறு விகுதிகள் அமைந்திருத்தலும் அறியப்படும். வாழ்த்து முதலிய பொருள்களில் தன்மை முன்னிலைகளில் ஒருமை பன்மைகட்கு இவ்விவ்விகுதி வரும் என்று கன்னடத்தில் விரித்துக் கூறியிருப்பது போன்று தொல்காப்பியனுர் விதந்தோதிற்றிலர். இத்துணையே குறை.

1. டு, று இவை துவ்வின் திரிபு.

ஆயினும், பண்டைப் புலவருட் பலர் ககரவீற்று வியங்கோளைப் படர்க்கைக்கண்ணே வழங்கியுள்ளனர்; முன்னிலை தன்மைகளில் வழங்கினாரல்லர்.

[1] 'அருள வல்லை ஆகுமதி அருளிலர்
கொடாமை வல்லர் ஆகுக
கெடாத துப்பின் நின் பகையெதிர்ந் தோரே'

என்றும்,

[2] 'இறங்குகதிர்க் கழனி நின் னிளையருங் கவர்க
நனந்தலைப் பேரூ ரெரியு நக்க
மின்னுநிமிர்ந் தன்ன நின் னொளிறிலங்கு நெடுவேல்
ஒன்னார்ச் செகுப்பினுஞ் செகுக்க என்னதூஉம்
கடிமரந் தடிதல் ஓம்பு'

என்றும் வந்துள்ள பகுதியில் படர்க்கைக்கண் கவ் விகுதி சேர்ந்திருத்தலும் முன்னிலைக்கண் சேராதிருத்தலும் காண்க. ஆயின்,

'பேரம ருண்கண் இவளினும் பிரிக'
'கடாவுக பாக நின் கால்வ னெடுந்தேர்'

என்று பண்டைச் செய்யுட்களிலேயே முன்னிலை தன்மைகளில் கவ் விகுதி வந்துளதால் எனின், இவை தொல்காப்பியனார் கருத்திற்கு மாறாய் வந்தனவே யாகும். இவ்வாறே மாறாய் வந்துள்ளன பலப்பல. அற்றன்று, 'நீ கடாவுக என வாராது, பாக கடாவுக என வருதலின், அது படர்க்கைப் பெயர் விளியேற்றவழி வந்த தென்க' என்று தெய்வச்சிலையார் கூறியாங்கு, கடாவுக என்பது படர்க்கைக்கண் வந்தது என்று கொள்ளாமோ எனின், அஃது அமையாது. படர்க்கைப்பெயர் விளியேற்ற துணையானே எதிர்முக மாயிற்று. ஆகலின், ஆண்டு முன்னிலைப் பெயராகிய நீ என்பது வந்து 'கடாவுக' என்பதனோடு முடியும். ஈண்டு, தான் என்னும் படர்க்கைப் பெயரை வருவித்து, 'தான் கடாவுக' என்று முடித்தலாகாதோ எனின், அவ்வாறு படர்க்கைப் பெயரை முன்னிலைக்கண் கூறுவது உயர்வு கருதிய வழியே ஆகும். ஈண்டுப் பாகனுக்குத் தலைவன் கட்டளையிடுவதாகலின், உயர்வு குறிப்பதாகிய படர்க்கைப் பெயரை வருவித்து முடித்தல் வேண்டாவன்றே? ஆயின், சேனாவரையரும் நச்சினார்க்கினியரும் 'கடாவுக பாக' என்பது வேண்டிக்கோடற் பொருட்கண் வந்தது என்றாரால் எனின், தலைவன் விரைந்து செல்ல விரும்பின

1. புறம் 27. 2. புறம் 57,

ணுகலின், பாகனை வேண்டிக்கொண்டானுவன் என்று கருதி, அவ் வாறு அவர்கள் கூறினராவர். தேர்ப்பாகன் பணியாள ணுகலானும் 'கடாவுக' என்பவன் தலைவனுகலானும் ஈண்டு ஏவற்பொருளது என்றலே சிறக்கும். சேனுவரையர் இவ்வாறு வருபவற்றை வேண் டிக்கோடற் பொருட்கண் வந்த வியங்கோள் என்று கொண்டத ணுனே 'முன்னிலைக்கண் ஏவல் வருவதுண்டேற் கண்டு கொள்க' என்று எழுதினுர். ஈண்டு 'ஏவல்' என்றது ஏவற்பொருளில் வரும் வியங்கோளை. இவ்வாறே 'தன்மைக்கண் ஏவல் இல்லை' என்ற விடத் தும் கொள்க.

வியங்கோளின் சொற்பொருள் :— இனி, வியங்கோள் என்னுஞ் சொல்லின் பொருளை நோக்குவோம்: வியங்கோள் என்பது வியத் தைக் கொள்வது என்னும் பொருளதாகும். ஆசிரியர் நச்சினுர்க் கினியர், [1]'வியவர்—ஏவல் செய்வார்; வியங்கோள் போல' என்று எழுதியிருக்கின்முர். [2]பதிற்றுப்பத்தின் உரைகாரரும் 'வியம்—ஏவல்' என்று எழுதியுள்ளார். இவற்ருல், வியங்கோள் என்பது ஏவலைக் கொண்டது என அறியலாகும். விதித்தல், வேண்டுதல், வாழ்த்தல், சபித்தல் முதலிய எல்லாவற்றிலும் ஏவற் கருத்து அமைந்திருத்தலின், வியங்கோள் என்று பொதுப் பெயர் இடப்பட்டுளது. நச்சினுர்க் கினியர், 'அவைதாம் கூறுகின்றவர் கருத்தான் ஏவல் கண்ணியே வரும். உயர்ந்தான் இழிந்தானை இன்னது செய்க என விதித்தல் ஏவல் கண்ணியது. இழிந்தான் உயர்ந்தானை இன்னது செய்யவேண்டும் என வேண்டிக்கோடலும் ஏவல் கண்ணிற்று. இனி, உயர்திணைப் பொருளாகிய முன்னிலைக்கண் வாழ்க வாழிய என வாழ்த்துப் பொருண்மைக்கண் வந்ததும் ஏவல் கண்ணிற்று. "கடாவுக பாக நின் கால்வ னெடுந்தேர்' என வேண்டிக்கோடற் பொருண்மைக்கண் வந்ததும் ஏவல் கண்ணிற்று' என்று எழுதியிருப்பது ஈண்டைக்கு அறியத்தக்கது. 'வியங்கோள் ஏவற்பொருட்டாய் வருவது. வாழ்த்துதல் முதலாகிய பிற பொருளும் உடைத்தாகலின் இக் குறி மிகுதி நோக்கிச் சென்ற குறி என உணர்க' என்று சேனுவரையர் எழுதியிருப்பது உளங்கொளற்பாலது. வியங்கோட்கிளவி என்ப தற்கு ஏவற்பொருண்மையை முற்ற முடிக்குஞ் சொல் என்று உரை காரர் பலரும் எழுதியிருப்பதும் அறியத்தகும்.

1. சீவக 601-உரை.
2. பதிற் 57-உரை.

வியங்கோள் குறிக்கும் பொருள்கள்: இக் கூறியவற்றால் வியங்கோள் குறிக்கும் பொருளும் ஓராற்றான் அறியப்படும். அவையாவன—ஏவல், விதித்தல், வாழ்த்துதல், வேண்டிக்கோடல் என்பன. இவற்றோடு சபித்தற் பொருளையுங் கூறினார் பிரயோக விவேக நூலார். செய்தற்பொருள், தவிர்தற்பொருள் இவ்விரண்டுந் தெய்வச்சிலையாருரையினால் அறியலாகும். ஶப்தாநுஶாஸனத்திற் கூறப்பட்டுள்ள பத்துப் பொருளிலும் வியங்கோள் வரும் என்று கோடல் அமையும். வடமொழி முதலியவற்றிற்போலத் தொல்காப்பியனார் வியங்கோட் பொருள்களை விவரித்துக் கூறாததனால், முக்கியமான பொருள்களை மட்டும் உரையாசிரியர்கள் குறித்தனர்.

இனி, வியங்கோள் ஏவல் கண்ணியது எனவும் ஏவல் கண்ணாதது எனவும் இருவகைப்படும் என்றனர் இளம்பூரணரும் நச்சினார்க்கினியரும். ஆயினும் அவர்க்குட் கருத்து வேறுபாடு உண்டு. அது முன்னர்க் கூறப்படும்.

வியங்கோட் சொல்லின் விகுதிகள்: ஆசிரியர் தொல்காப்பியனார் ககரவீற்று வினைச்சொல்லையே வியங்கோட்சொல் என்று கொண்டாராகலின், அஃது அகரவீற்ற தாகும். அதனானே அவர் அகரவீற்றுப் புணர்ச்சிக்கண் வியங்கோட் சொல்லுக்கும் விதி கூறினார். ஆயின், வியங்கோட் பொருளில் வருஞ் சொற்களை நோக்கிச் சேனாவரையர் அல்லீறும் ஆலீறும் குறித்தார். அவர் ஆலீறெனக் கொண்டதுவும் அல்லீற்றினுட்பட்டு அடங்கும். நச்சினார்க்கினியர் அல் ஆல் என்னும் இரண்டனோடு அர் ஆர் உம் [1]ஐ இந்நான்கீறும் கொண்டார். தெய்வச்சிலையார் அல்லீறு கொண்டதேயன்றி வாழ்க என்னுஞ் சொல் வாழி, வாழிய, வாழியர் எனவும் வரும் என்றாராகலின் இ, ய, அர் இவற்றையும் கொண்டனராவர். அன்றியும் அவர், வியங்கோள் ஈறு திரியும் என்று கூறி,

‘திசை திசை தேனார்க்குந் திருமருத முன்றுறை
வசை தீர்ந்த என்னலம் வாடுவ தருளுவார்
*　　　　*　　　　*
*　　　ஏதிலாட் டுறைபவர்’

என்னும் அடிகளைக் காட்டி, ‘ஏதிலாட்டுறைவார் அருளுவாராக என வேண்டிக்கோடற் பொருண்மைக்கண் ஈறு திரிந்தது’ என்று எழுதினார். இதனால், பொருளொக்கத்தால் சாதாரண வினைச்சொல்லும்

1. இதனை ‘மை’ விகுதி எனக் கொண்டுள்ளார் பிற்காலத்தவர்.

வியங்கோட் சொல்லாகக் கொள்ளப்படும் என்பது அறியலாகும். ஆசிரியர் நச்சினார்க்கினியர், ' "நிலவன் மாரே புலவர்", "பாடின் மன்னரைப் பாடன்மா ரெமரே", "நோய்மலி வருத்தங் காணன்மா ரெமரே" என்பன, நிலவுக பாடுக காண்க என்னும் வியங்கோட்கு எதிர்மறை என்று உணர்க. இனி, நிலவுவார் பாடுவார் காண்பார் என்பன சில வியங்கோண்முற்று என்று கூறி, அதற்கு எதிர்மறையாய் நிலவாதொழிவார் பாடாதொழிவார் காணாதொழிவார் என ஏவற் பொருண்மையை உணர்த்தி நின்றன என்றலும் ஒன்று' என்று எழுதி யிருப்பதனாலும் இக் கருத்து வலியுறும்.

மேலே கூறியிருப்பவற்றான், தன்மைக்கண் வரும் அல்லீறும் அம்மீறும் முன்னிலைக்கண் வரும் இகரவீறும் மின்னீறும் வியங்கோள் விகுதி எனக் கொள்ளப்படும். இவையேயன்றி, நட வா முதலிய இருபத்து மூன்றீறுகளும் பொருணோக்கத்தால் வியங்கோட் சொற்க ளாகுமாதலின் அவ்வீறுகளுஞ் சேர்த்துக் கொள்ளப்படும். இவற் றால் வியங்கோளீறுகள் பலவாதல் அறியலாகும்.

பழைய உரைகாரர்கோள்கையின்படி ஏவல் வியங்கோள்களின் வேறுபாடு:—இனி, நட வா முதலியன வியங்கோளாவது என்னை எனின், அதுபற்றி ஆராய்வோம்: ஏவப்பட்டான் முற்ற முடித்தற் குரிய வினை ஏவல்; மற்றையன வியங்கோள் என்பதே பழைய உரை யாளர் பலர் கருத்து. இது, [1]'நை நொ நோ என வியங்கோளாகியும் வரும்' என்றும், [2]'உவ வே என வியங்கோளாயும் வரும்' என்றும், [3]'போ என ஏவலாயும் வரும்' என்றும் ஆசிரியர் நச்சினார்க்கினியர் எழுதியிருப்பவற்றான் அறியலாகும். ஒருவனை நோக்கி, 'நீ போ' என்று கூறின், உடனே அவன் அவ் வினையைச் செய்தல் கூடும். அவனை நோக்கி, 'நீ உவ' (உவப்புடனிரு) என்றுதல், 'நீநை' (வருந்து) என்றுதல் கூறின், அவன் உடனே யாது செயற்பாலன்? அன்றியும் 'உவ' என்று கூறினவன், கூறப்பட்டவன் உவப்படையத்தக்க நல்வினை சே ர்தல் வேண்டும் என்னுங் கருத்தினனாய்க் கூறினானேயன்றி, போ என்பதுபோலக் கட்டளையிட்டானு மல்லன். 'நை' என்றதும் இவ் வாறே யாகும். 'ஆ வாழ்க அந்தணர் வாழ்க' என்னும் வியங்கோளும் இதுபோன்றதே. 'மன்னிய பெருமநீ நிலமிசை யானே' என்றவழி, 'மன்னிய' என்பது ஏவல் கண்ணாத வியங்கோள் என்னும் உரையாசிரி யர்கருத்தின்படி இத்தகைய வியங்கோள் ஏவல்கண்ணாத வியங்கோள்

1. மொழிமரபு 41-உரை. 2. மொழிமரபு 41-உரை.
3. மொழிமரபு 43-உரை

ஆகும். இதுவும் ஏவல் கண்ணியதே என்று நச்சினார்க்கினியர் கூறினாரால் எனின், 'ஏவல்கண்ணாதது' என்பதற்கு, வாழ்த்தப்பட்டானை ஏவியதன்று என்று பொருள் கொள்ளாமல் அவன் வாழ்தலைக் கண்ணிற்றிலது என்று பொருள்கொண்டாரை மறுத்தாராவர். நிற்க.

நொ என்பதனை வியங்கோளாகக் கூறிய நச்சினார்க்கினியர்தாமே, 'நட வா விரி ஈ கொடு கூ மே கை நோ போ வௌ என்னும் உயிர்று பதினொன்றும்...........முன்னிலை யேவலொருமை முற்றாய் நிற்கும் என்று, 'நொ' என்பதனை ஏவலாகவும் கொண்டுள்ளாரால் எனின், 'நொ' என்பது நீ நொ (வருந்து) என்றும், அவனை நொ (நோகு) என்றும் கூறத்தகுமாகலின், 'அவனை நோ' என்னு மிடத்து ஏவலும், 'நீ நோ' (நோதல் அடைவாய்) என்னு மிடத்து வியங்கோளுமாகுமாதலின், அதனை இரண்டிடத்தும் கொண்டார் எனக் கொள்க. இவ்வாறே 'நீ நீடுவாழ்' என்னு மிடத்து வாழ் என்பது வியங்கோளும், 'நீ மனைவியுடன் கூடி வாழ்' என்னு மிடத்து வாழ் என்பதுவே ஏவலும் ஆகும். 'தாயே, சாப்பிட்டு இரண்டுநாள் ஆயின; ஒரு பிடி சோறு போடு,' 'கங்கையாடிப் போந்தேன் ஒரு பிடி சோறு தம்மின்' என்னு மிடத்து, போடு, தம்மின் என்பன இரத்தற்பொருளில் வந்த வியங்கோளும், இரப்போன்சொற் கேட்ட இல்லத்துக் கிழவன் பணியுரளனையாதல் இல்லாளையாதல் நோக்கி 'அவனுக்குச் சோறு போடு' என்னு மிடத்தும், [1]'மா தாங் கெறுழ்த்தோள் மறவர்த் தம்மின்' என்னு மிடத்தும் போடு, தம்மின் என்னும் அவையே ஏவலும் ஆகும். 'கடவுளே அடியேனைக் கா,' 'வனதேவதைகாள் இவனைக் காமின்' என்னுமிடத்து, கா, காமின் என்பனவேண்டிக்கோடற் பொருளில் வந்த வியங்கோளும், 'இக் கள்வனைக் கருத்தொடு கா,' 'காமின்கள் நெறி' என்னு மிடத்து, கா, காமின் என்னும் அவையே ஏவலும் ஆகும். இவ்வாறே பிறவுங் காண்க.

ஆசிரியர் நச்சினார்க்கினியர் ஓசை வேற்றுமையாற் [2]ககர உகரமும் றகர உகரமும் வியங்கோண் முற்றாயும் நிற்கும் என்று கூறி,

'நெடுந்தேர் தாங்குமதி வலவவென் றினிதிழிந்தனன்'
'தாங்குநின் னவலம் என்றீர்'

1. மதுரைக்காஞ்சி 729.
2. வல்லுகரங்களுள் முதலதும் இறுதியதும் ஆகிய குறுக்களைக்கூறிய தனான் இடைநின்ற ஏனை உகரங்களும் இவ்வாறே வரும் என்பது கொள்ளலாகும்.

எனவும்,

> 'நீ கூறும் பொய்ச்சூ ளணங்காயின் மற்றிது
> பார்மேல் விளியுமோ கூறு'

எனவும் உதாரணங் காட்டினர். இவற்றுள் 'நெடுந்தேர் தாங்கு' என்பதில் 'தாங்கு' என்பது ஏவலாதற்கே அமைதி என்பது மேற் கூறப்பட்டதனுன் அறியலாகும். அவர்,

> 'ஐய சிறிதென்னை ஊக்கி'
> 'ஈதன்மாட் டோத்தி பெரும'

எனவும் ககரமும் தகரமும் பெற்ற இகரம் ஏவல்கண்ணியே நிற்கும் என்று எழுதியுள்ளார். ஏவல் கண்ணும் என்றதனுன், இவை ஏவல் கண்ணிய வியங்கோள் ஆதல் பெறப்படும்.

ஏவல் படர்க்கையிலும் வருதல் :—ஏவற் பொருளேத் தரும் வினைச் சொல் முன்னிலையிலன்றிப் படர்க்கையிலும் வருதல் உண்டு. இது கன்னடம் முதலிய பிறமொழிகளாலும் அறியலாகும். இனி, தலைவனொருவன் தன்முன் நிற்கும் பணியாளருள் ஒருவனை நோக்கி, 'கொற்ற, நீ உழு ; சாத்தன் பரம்படிக்கட்டும் ; மற்றவர் நாற்றுப் பறிக்கட்டும்' என்று பணிக்கின், உழு என்னுஞ் சொல் ஏவற் பொருளதாதல் போன்று, அடிக்கட்டும், பறிக்கட்டும் என்னுஞ் சொற்களும் ஏவற் பொருளனவே யாகுமன்றே ?

இதுகாறுங் கூறியவற்ருல், சொன்னிலை நோக்காது பொருணிலை நோக்கியும், கூறுவோர் கூறப்படுவோராகியோரை நோக்கியும் ஏவல் வியங்கோள்களின் வேறுபாடு அறிதல் வேண்டும் என்பது நன்கு விளக்கமுறும்.

வியங்கோட்போருளில் வருஞ் சொற்கள்: வேண்டும், தகும், படும் என்னுஞ் சொற்கள் வியங்கோட் பொருளில் வருவனவாகும். இம் மூன்றும் 'செய்ய வேண்டுவது' என்னும் பொருளவாய் ஒன்றற் கொன்று வரும் என்ருர் பிரயோக விவேகநூலார். 'வஞ்சரை யஞ் சப்படும் என்பதற்கு அஞ்சத்தகும் என்பர் பேராசிரியர் ; பரிமேலழகர் அஞ்சவேண்டு மென்பர். ஆதலின் கிருத்தியப் பிரத்தியயம் மூன்றும் ஒன்றற் கொன்று பிரதிபதமாய் இருதிணை ஐம்பான் மூவிடத்தினும் நிற்றலில் அநவ்விய கிருத்தாம் என்க' என்று அவர் எழுதியிருக்கின்ருர். 'நலம் வேண்டின் நாணுடைமை வேண்டும்'

என்பதில் வேண்டும் என்பது விதிப்பொருட்டு என்றார் பரிமேலழகர். 'கொள்ளப்படாது மறப்ப தறிவிலென் கூற்றுக்களே' என்பதில் படாது என்பதைத் தகுதிப் பொருட்டாகக் கொண்டார் பேராசிரியர். இவற்றால் வேண்டும், தகும் படும் என்னும் மூன்றும் வியங்கோட் பொருளவே யாதல் அறியப்படும்.

ஆயின், இலக்கணக்கொத்து நூலார் 'இம் மூன்றும் (வேண்டும், தகும், படும் என்பவை) ஒருபொருட் கிளவியாய்த் தொழிற்பெய ராய்த் தேற்றப் பொருள் பட்டே நிற்கும் என்க. தேற்றப் பொருளா வது—இக் காரியஞ் செய்தலே தக்கது, தகுதி, பொருத்தம், துணிவு, தெளிவு, நன்மை, அமைதி, முடிவு, வேண்டுவது......எனப் பொருள் படுதல்' என்று எழுதி, அம் மூன்றற்கும் உதாரணங் கொடுத்து, 'இங்ஙனம் வருஞ் செய்யுட்கட்கெல்லாம் நச்சினார்க்கினியர் சேனா வரையர் பரிமேலழகர் உரையாசிரியர் முதலாயினார் முற்றாயும் எச்ச மாயும் பொருளுரைக்கின் வழூவாம் என்று கருதி வியங்கோட் பொருட்டென்றும் விதிப்பொருட்டென்றும் தகுதிப்பொருட்டென் றும் வேண்டுவதென்றும் தமக்கு வேண்டியவாறே பொருளெழுதிச் சொற்குணம் வாளாபோயினர்' என்று எழுதியிருக்கின்றார். இவர் கூற்றினும் பிரயோக விவேக நூலார் கூற்றே மேற்கொள்ளத்தக்கதும், பழைய உரையாளரால் மேற்கொள்ளப் பட்டதும், அமைவுடையதும் ஆகும்.

முடிபுரை :—இதுகாறு ஆராய்ந்தவற்றால், ஆசிரியர் தொல் காப்பியனார் முன்னிலை தன்மைகளில் மன்னாது என்று விலக்கிய வியங் கோட் கிளவி கவ்வீற்றதே என்பதும், அது படர்க்கைக்கண்ணே வரற்பாலது என்பதும், முன்னிலை தன்மைகளில் வியங்கோட் பொரு ளில் வேறு வேறு விகுதிகள் அமைந்துள்ளன என்பதும், அவ் விடங் களில் கவ்வீற்று வியங்கோள் வந்திருத்தல் தொல்காப்பிய விதிக்கு மாறுபட்டதுவே என்பதும், வியங்கோள் ஏவல்கட்கு வேறுபாடு இவை என்பதும் விளக்கமுறும்.

கன்னட மொழியில் வாழ்த்து முதலிய பொருள்களில் வரும் கெவ் வீற்று வினைச்சொல் இன்றளவும் படர்க்கைக்கணன்றி முன்னிலை தன்மைகளில் வழங்கப்பட்டிலது. தெலுங்கிலும் வாழ்த்து முதலிய பொருள்களில் வரும் எடுன், தன் என்னும் இவ் வீற்று வினைச்சொல் படர்க்கைக்கணன்றி முன்னிலை தன்மைகளில் வழங்கிற்றில. மலையாளத்

திலும் படர்க்கை தன்மைகளில் வரும் அட்டெ என்னும் விகுதி முன் னிலைக்கண் வந்திலது. இவற்றை நோக்கின், சில வியதிகள் பிற திரா விடமொழிகளில் நிலைத்திருப்பனவாகவும், தமிழில்மட்டும் மேற் கொள்ளப்படாமல் வீழ்ந்தொழிந்தன என்பது புலனாகும். இவ் வாறே, தமிழ்மொழியில் பண்டே மேற்கொள்ளப்படாத தொல்காப் பிய விதிகள் சில கன்னடம் முதலிய மொழிகளில் நிலைபெற்றுள்ளன என்பது யான் எழுதியுள்ள 'தமிழிலக்கணமும் ஏனைத் திராவிட மொழிகளும்' என்னுங் கட்டுரையினால் அறியலாகும்.

AḶAPEḌAI

(LENGTHENING OF THE QUANTITY OF A LETTER)

By

V. VENKATA RAJULU REDDIAR,

Junior Lecturer in Tamil.

There is difference of opinion between Tolkāppiyar and Pavaṇandi, the author of *Nannūl*, in regard to the quantity of the elongated vowel in metrical composition.

Tolkāppiyar thinks that the quantity of the elongated vowel does not vary and the succeeding short vowel adds to its quantity only when metrical exigency arises.

But the author of *Nannūl* is of opinion that the elongated vowel itself gets an increase in quantity while the succeeding short vowel merely indicates the increased quantity.

The view of Tolkāppiyar is in consonance with the principles of Tamil Prosody.

அளபெடை

BY

V. VENKATA RAJULU REDDIAR,
Junior Lecturer in Tamil.

தமிழில் அளபெடை வரும் இடங்கள்

தமிழில் செய்யுட்கண் ஓசை குறைந்தவிடத்து எழுத்துக்களைக் கூட்டியும் ஒற்றியும் ஒலிப்பர்; அதற்கேற்ப எழுதுதலும் செய்வர். இவ்வாறு செய்யுளில் தளை கெடாமைப்பொருட்டுப் புலவர் அமைத்துக் கொள்ளும் எழுத்து 'அளபெடை' எனப்படும். இவ் வளபெடையைச் செயற்கையளபெடை என்பர் உரைகாரர்கள். விளி, பண்டமாற்று முதலியவற்றில் அளபெடை வருதல் உண்டு; பொருள் நன்கு புலனுதற் பொருட்டு, தண்ண்ணென்றது, சுள்ள்ளென்றது என்பனபோல மெய்யெழுத்துக்களை ஒற்றிக் கூறுதலும் உண்டு. இவ்வகை அளபெடையை இயற்கையளபெடை என்பர். இவ்விரண்டற்கும் அசைகோடற்கண் வேறுபாடு உளது. அது முன்னர் அறியப்படும். இவையேயன்றி, அளபெடையோடு அமைந்துள்ள பெயர்களும் உள. இனி, வடமொழியை நோக்குவோம்:

வடமொழியில் அளபெடை வரும் இடங்கள்

வடமொழியில் [1]சேய்மைவிளிக்கண் அளபெடை வரும்.

உதாரணம்—ஸக்தூந் பிப தேவதத்த!ந.

ஈண்டுத் தகாரம் மூன்று மாத்திரை யொலிக்கும். [2]விளிக்கும் பொழுது ஹை அல்லது ஹே என்னுஞ் சொல்லை வழங்கின் அது மூன்று மாத்திரை யொலிக்கும்; ஆண்டுப் பெயர் மூன்று மாத்திரை ஒலித்தல் இல்லை.

ஹை!ந ராம (ராம என்பதன் அகரம் ஒருமாத்திரையதே.)
ராம ஹே!ந (,, ,, ,,)

என வரும். [3]விளிக்கண் ஒரு சொல்லின் இறுதியிலன்றிப் பிறவிடத்தினுள்ள சில 'குரு'க்களும் மூன்று மாத்திரை ஒலித்தல் உண்டு.

தேவ[4]தந்த்த!

என வரும். இனி, [5]ஶூத்ரரல்லாதாருக்கு ப்ரத்யபிவாதனம் (வணங்கினோரை வாழ்த்துதல்) சொல்லுமிடத்தும் வாக்கியத்தின் இறுதியில் உயிரெழுத்து மூன்று மாத்திரை ஒலிக்கும்.

---

1. பாணினீயம். 8·2 : 84.
2. ,, 8·2 : 25.
3. ,, 8·2 : 86.
4. முன்னர், 'த்த' என்று மெய்யெழுத்தோடுகூடிய தகாரம் இருத்தலின், வ என்பதற்குமுன்உள்ள முதல் தகாரம் குரு ஆயிற்று.
5. 8·2 : 83.

ஆயுஷ்மாந் பவ தேவதத்த!ங

என்ப. இவையேயன்றி, தமிழிற் செய்யுட்கண் ஓசை குறைந்தவிடத்து அளபெடுத்தல்போன்று வடமொழியில் அளபெடுத்தல் இல்லை.

தெலுங்கு கன்னட மலையாள மொழிகளிலும் சேய்மைவிளிக்கணன்றி வேறிடங்களில் ஓரெழுத்து மூன்று மாத்திரை ஒலித்தல் இல்லை. மலையாளமொழியில்மட்டும் [1]செய்யுட்களில் குற்றெழுத்தினை நெட்டெழுத்துப்போல் ஒலித்தல் உண்டு. ஆயின், வரிவடிவில் அவ்வாறு எழுதுதல் இல்லை. இது நிற்க.

அளபெடையின் திறத்தில் தொல்காப்பியனார்கோள்கை

இனி, தமிழில் அளபெடையைக்குறித்து ஆசிரியர்தொல்காப்பியனார் கூறியிருப்பவற்றை நோக்குவோம் :

அவர், முதற்கண்,

[2]'மூவள பிசைத்தல் ஓரெழுத் தின்றே'

என்று கூறியுள்ளார். இது, [3]வடமொழியில் ஓரெழுத்தே மூன்று மாத்திரையும் ஒலிக்குமாகலின் அதனை உட்கொண்டு, தமிழ்மொழியில் அவ்வாறு ஒலித்தல் இல்லை என்று தமிழின் சிறப்பியல்பினைத் தெரித்தபடி. மேலைச்சூத்திரத்தை யடுத்து,

[4]'நீட்டம் வேண்டின் அவ்வள புடைய
கூட்டி எழூஉதல் என்மனார் புலவர்'

என்னுஞ் சூத்திரத்தில், ஓசை குறைந்தவிடத்து நீட்டும் முறையினைக் கூறினர். அஃதாவது—ஓசை குறைந்தவிடத்து நீட்டம் வேண்டுமாயின், வேண்டும் அளபுடைய எழுத்துக்களைக் கூட்டி ஒலியெழுப்புக என்பதாம். இதன் விளக்கத்தை, அஃதாவது எழுத்துக்களைக் கூட்டும் முறையை,

1. வ்ருத்த மஞ்ஜரி. பாஷாவ்ருத்தப்ர. 4.

2. தொல். நூன்மரபு. 5.

3. வடமொழியில் ஓரெழுத்து ஒருமாத்திரை ஒலிக்கின் குறில் என்றும், இரண்டு மாத்திரை ஒலிக்கின் நெடில் என்றும், மூன்று மாத்திரை ஒலிக்கின் ப்லுதம் என்றும் சொல்லப்படும். இது,

'ஊகாலோச்ஹ்ரஸ்வதீர்க்கப்லுத:'

என்னும் பாணினீயத்தால் (1·2 : 27) அறியப்படும்.

'சேவல் நாடோறும் வைகறையி லெழுந்து சுத்தமான குரலை உடையதாய் மூன்று தடவை கூவும். அவை, முறையே குறில் நெடில் ப்லுதங்களின் அளபாகும்'. (கர்ணாடக ஶப்தாநுஶாஸன மேற்கோள்.) அஃதாவது, முறையே ஒரு மாத்திரை, இரண்டு மாத்திரை, மூன்று மாத்திரை அளவிற் கூவுகின்றது என்பதாம்.

4. தொல். நூன்மரபு. 6.

[1] 'குன்றிசை மொழிவயின் நின்றிசை நிறைக்கும்
நெட்டெழுத் திம்பர் ஒத்தகுற் றெழுத்தே'

என்னுஞ் சூத்திரத்திற் கூறியுள்ளார். ஓசை குறைந்த மொழியில் நெட்டெழுத்தின்முன் அதற்கு ஒத்த குற்றெழுத்து வந்துநின்று ஓசையை நிறைக்கும் என்பது இச்சூத்திரத்தின் பொருள். ஒத்த குற்றெழுத்து—எழுவாய்; நிறைக்கும்—பயனிலை., ஆகலின், இசை நிறைப்பது குற்றெழுத்தே என்பது தேற்றம். ஒத்த குற்றெழுத்து இல்லாத ஐகார ஔகாரங்களின்முன் முறையே இகர உகரம் வந்து இசை நிறைக்கும் என்பதனை,

[2] 'ஐ ஔ என்னும் ஆயீ ரெழுத்திற்
கிகர உகரம் இசைநிறை வாகும்'

என்னுஞ் சூத்திரத்திற் கூறியுள்ளார்.

மேலைச்சூத்திரத்தில் 'குன்றிசை மொழி' என்றதனான், இவ்வாறு வருவது செய்யுட்கண்ணே என்பது அறியலாகும். [3]பிரயோக விவேக நூலாரும் 'குன்றிசை மொழி' என்னுஞ் சூத்திரத்திற் கூறப்பட்டது செயற்கையளபெடைக்கே பொருந்தும் என்றார். வழக்கில் பொருள் புலப்பாட்டின்பொருட்டு மிக்கொலித்தலேயன்றி, மொழியில் ஓசை குறைந்ததென்று அதனை நிறைத்தற்பொருட்டு ஓரெழுத்தினைக் கூட்டி ஒலித்தல் இல்லையன்றே?

இனி, உரையாசிரியர்கள் கூறியிருப்பவற்றை நோக்குவோம்: எழுத்ததிகாரத்திற்கு உரை எழுதியோ ரிருவருள் முற்பட்டவராய இளம்பூரணஅடிகளின் உரையை முதற்கண் ஆராய்வோம்:

இளம்பூரணர்கருத்து

இவர், 'நீட்டம் வேண்டின்' என்னுஞ் சூத்திரத்திற்கு, 'நீண்ட மாத்திரையை யுடைய அளபெடையெழுத்துப் பெற வேண்டின், மேற் கூறிய இரண்டளபுடைய நெடிலையும் ஓரளபுடைய குறிலையும் பிளவு படாமற் கூட்டி எழூஉக' என்று பொரு ளெழுதியிருக்கின்றார். 'நீட்டம் வேண்டின்' என்பதற்கு 'அளபெடையெழுத்துப் பெற வேண்டின்' என்பது நேர்மையான பொருளன்று. 'பிளவுபடாமற் கூட்டி எழூஉக' என்னும் பொருள் பொருந்தாமை 'குன்றிசை மொழி' என்னுஞ் சூத்திரத்தான் அறியலாகும். 'குன்றிசை மொழி' என்னுஞ் சூத்திரத்திற்கு, 'அளபெடையோசையாகச் சொல்லாதொழியிற் குன்றுவதான ஓசையை யுடைய அளபெடையெழுத்தா னுய மொழிக்கண்ணே நின்று அவ் வோசையை நிறைக்கும்: அவை யாவை எனின்,

1. தொல். மொழிமரபு. 8. 2. மொழிமரபு. 9.
3. பிரயோக விவேகம். 5. உரை.

நெட்டெழுத்துக்களின் பின்னாக அவற்றிற்குப் பிறப்பானும் புணர்ச்சி யானும் ஓசையானும் இனமொத்த குற்றெழுத்துக்கள்' என்று உரை எழுதியுள்ளார். இவ் வுரை அமைவுடையது. ஆயின் ஆஅ, ஈஇ என்னுந் தொடக்கத்தனவாகக் காட்டியிருக்கும் உதாரணங்களும், 'ஈண்டு "மொழி" என்றது, அவ் வளபெடையெழுத்து ஒருபொருள் உணர்த்தி ஓரெழுத்தொருமொழியாய் நிற்கும் நிலைமையினை' என்று எழுதியிருக்கும் விசேடவுரையும் பொருந்துவனவல்ல. செய்யுளில் ஓசை நிறைத்தற்பொருட்டு வந்துள்ள அளபெடை மொழிகளே உதாரண மாகக் காட்டற்பாலன. அவை ஓரெழுத்தொருமொழியாயே யிருத்தல் வேண்டா. மேற்சூத்திரவுரையி னிறுதியில், 'சிறுபான்மை அம்மொழி தானே எழுத்தாய் வாராது எனக் கொள்க' என்றார். ஆயின், ஓரெழுத் தொருமொழியா யிருத்தலே சிறுபான்மை. செய்யுட்களில் யாண்டு நோக்கினும் பல வெழுத்துக்களை யுடைய மொழிக்கண் அளபெடை வந் திருத்தல் காணலாம். 'தொழாஅ ரெனின்', 'கடாஅக் களிற்றின்மேல்' என்னுங் குறளடிகளைக் காண்க.

வடமொழியில் ப்லுதம்போலத் தமிழிலும் மூன்று மாத்திரை ஓரெழுத்து ஒலிக்கும் என்றும், ஆகலின் அஃது உயிரெழுத்துக்களுள் ஒருவகை ஆகும் என்றும் கொண்டு, [1]அளபெடையெழுத்தொடுகூடி எழுத்து நாற்பதாகும் என்றும், [2]'உயிரெழுத்து—குற்றெழுத்து, நெட் டெழுத்து, அளபெடையெழுத்து என மூவகைப்படும்' என்றும் எழுதுவாராயினர். ஆசிரியர், ஓசை குறைந்த சொற்களில் குற்றெழுத்து நின்று இசை நிறைக்கும் என்று கூறியிருப்ப இவர் ஓரெழுத்தே மூன்று மாத்திரை யொலிக்கின்றது என்று கூறுதலும், அவர் உயிரெழுத்துக் களைக் குறில் நெடில் என இரண்டாகப் பகுத்திருப்ப இவர் குறில் நெடில் அளபெடை என மூன்று வகையாகப் பகுத்திருத்தலும் ஆசிரியர்-கருத்திற்கு அமைபவல்ல என்பது தானே போதரும்.

இனி, ஆஅ ஈஇ ஊஉ ஏஎ ஓஒ என மூன்று மாத்திரையா யொலிப் பன ஓரெழுத்தொருமொழிகள் அல்ல. ஆ ஈ ஊ ஏ ஓ என்பனவே ஓரெழுத்தொருமொழிகள். ஆசிரியர் [3]'நெட்டெழுத் தேழே ஓரெழுத் தொருமொழி' என்று கூறியிருப்பது காண்க. ஆஅ முதலியன ஓரெழுத்தா யொலிக்குமாயின் அவை நெட்டெழுத்துக்க ளாகா; அவை நெட்டெழுத்துக்களினும் வேறு பொருள் உடையனவாதல் வேண்டும். அளபெடையெழுத்துக்குப் பொருள் இல்லையாயினும் அதற்கு முன் னுள்ள நெட்டெழுத்துக்குப் பொருள் உண்மையின் அதன் பொருளே தனக்கும் பொருளாய்ச் சொல்லாந் தன்மை எய்தி நிற்கும் எனின், அது

1. நூன்மரபு. 1 உரை. 2. செய்யுளியல். 2 உரை.
3. மொழிமரபு. 10.

பொருந்தாது. அளபெடுத்தவழி முன்னைய நெட்டெழுத்தின் பொருளின் வேறுபடும் என்பது,

> [1]'ஈரள பிசைக்கும் இறுதியி லுயிரே
> ஆயியல் நிலையுங் காலத் தானும்
> அளபெடை நிலையுங் காலத் தானும்
> அளபெடை யின்றித் தான்வரு காலையும்
> உளவென மொழிப பொருள்வேறு படுதல்'

என்னுஞ் சூத்திரத்தான் அறியப்படுமன்றே? அவ்வாறு ஆஅ, ஈஇ முதலியன வேறு பொருள் தருதல் அறியப்படவில்லை. இவற்றால், அளபெடையின் திறத்தில் இளம்பூரணர் கூறும் பொருள் ஆசிரியர்-கருத்திற்கும் தமிழிலக்கிய வழக்கிற்கும் அமைவிலதாதல் அறியப்படும். இனி, நச்சினார்க்கினிய ருரையை நோக்குவோம் :

நச்சினார்க்கினியர்கருத்து

நச்சினார்க்கினியர், 'மூவள பிசைத்தல் ஓரெழுத் தின்றே' என்னுஞ் சூத்திரத்தின் உரையில், 'பல எழுத்துக் கூடியவிடத்து மூன்று மாத்திரையும் நான்கு மாத்திரையும் இசைக்கும் என்றவாறு' என்று எழுதியிருக்கின்றார். இதனால், அளபெடையில் ஒன்றற்கு மேற்பட்ட எழுத்துக்கள் கூடியுள்ளன என்பது இவர்க்குங் கருத்தாதல் அறியப்படும். அவ்வெழுத்துக்கள் கூடியிருக்கு மியல்பினைத் தெரிவிக்குமிடத்து, ஆசிரியர்கருத்தின் வேறுபடுகின்றார்; அளபெடை பிளவுபடாத ஓசையது என்ற இளம்பூரணர்கருத்தினை மேற்கொண்டு, அக் கருத்தினை, [2]'கோட்டு நூறும் மஞ்சளும் கூடியவழிப் பிறந்த செவ்வண்ணம்போல நெடிலும் குறிலும் கூடிய கூட்டத்துப் பிறந்து பின்னர்ப் பிளவுபடா ஓசையை அளபெடை என்று ஆசிரியர் வேண்டினார். இவை கூட்டிச் சொல்லிய காலத்தல்லது புலப்படா, எள்ளாட்டியவழியல்லது எண்ணெய் புலப் படாவாறுபோல' என்று உவமானம் தந்து விளக்கியுள்ளார். இக் கூற்றுப் பொருந்தாமை முன்னர் அறியப்படும்.

'குன்றிசை மொழிவயின்' என்னுஞ் சூத்திரத்தில் 'குன்றிசை மொழி' என்பது, இளம்பூரணர் கூறியவாறு ஓரெழுத்தொருமொழி எனின், மொழியின் இடை கடைகளில் வரும் அளபெடை அமையா என்று கருதி, நச்சினார்க்கினியர் 'குன்றிசை மொழி' என்பதற்கு, 'இசை குன்று மொழி' என்று பொருள் கூறி, ஈண்டு, 'மொழி என்றது ...இயற்சீர்ப்பாற் படுகின்ற எண்வகை அளபெடைச்சொற்களையும்' என்று எழுதி, அவ் வெட்டனையும் காட்டினார்; அன்றியும், 'மொழி என்றதற்குத் தனிநிலை ஏழனையுமே கொள்ளின், ஒழிந்த இயற்சீர்ப்பாற்

1. தொல். இடையி. 33. 2. எழுத். 6. உரை.

படும் அளபெடை கோடற்கு இடமின்மை உணர்க' என்று, இளம்பூரணர்கொள்கை பொருந்தாமையும் குறித்தார்.

இவருரையிற் பொருந்தாதது அளபெடையில் பல எழுத்துக்களின் ஒலி பிளவுபடாதொலிக்கும் என்றதொன்றே. அதனை, [1] இரண்டெழுத்துக் கூடி மூன்று மாத்திரையாயிற் றெனின் இரண்டெழுத்தொலி அங்ஙனம் இன்மையின் பொருந்தாது என்று மறுத்துள்ளார் சங்கர நமச்சிவாயர்.

நன்னூலார்கொள்கை

இனி, நன்னூலார்கொள்கையினை நோக்குவோம்: நன்னூலார்,

[2] 'இசைகெடின் மொழிமுத லிடைகடை நிலைநெடில்
அளபெழும் அவற்றவற் றினக்குறில் குறியே'

என்னுஞ் சூத்திரத்தால், ஓசை குறையுமாயின் மொழியின் முதல் இடை கடை என்னும் மூன்றிடங்களிலும் உள்ள நெட்டெழுத்து அளபெழும். அதனைத் தெரிவித்தற்கு அவ்வந் நெட்டெழுத்தின் இனமாகிய குற்றெழுத்து அடையாளமாய் நிற்கும் என்று கூறினர். தொல்காப்பியனர்-கொள்கையினை விடுத்து, இவர் இவ்வாறு கூறியதற்குக் காரணம் இளம்பூரணருரையும், வடமொழியில் ஓரெழுத்தே மூன்றுமாத்திரை யொலிக்கும் என்னுங் கூற்றுமே யாதல்வேண்டும்.

அளபெடையில் குற்றெழுத்து ஒலித்தல் இன்றி அடையாளமாய் நிற்கும் என்ற இவர்தாமே, மொழியின் ஈற்றில் நிற்கும் எழுத்துக்களைக் கூறுமிடத்து, குற்றெழுத்து அளபெடைமொழியில் ஈற்றில் நிற்கும் என்பதை,

[3] 'குற்றுயிர் அளபின் ஈறும்'

என்று கூறினர். இச்சூத்திரத்தில், 'ஒ நவ்வோ டாம்; ஔ ககர வகரமோ டாகும்' என்று கூறியனவெல்லாம் ஒலிபற்றியனவே யாதலின், 'குற்றுயி ரளபின் ஈறும்' என்றதும் ஒலிபற்றியதேயாகும். இனி, 'ஆவி ஞணநமன' என்னும் இறுதிநிலையைக் கூறுஞ் சூத்திரத்திலும், முதனிலை, இடைநிலைமயக்கம் இவை கூறுஞ் சூத்திரங்களிலும் கூறப்பட்டனவெல்லாம் ஒலிபற்றியனவே யாதல் அறிக. அன்றியும், இலக்கண நூலார் ஒலிபற்றியன கூறுதலேயன்றி வரிவடிவுபற்றியன கூறவேண்டுதல் இன்று. வடமொழியிலக்கணநூலார் வரிவடிவுபற்றியன கூறுதலே இல்லை. தமிழிலும் வரிவடிவுபற்றிக் கூறப்பட்டவை இவ்விவ் வெழுத்துப் புள்ளி பெறும் என்பதுவும், உயிரும் மெய்யுங் கூடிய எழுத்துக்களைக் குறித்தற்கண் உருவேறுபாடு வரும் என்பதுவுமே; ஏனையவெல்லாம் ஒலிபற்றியனவே.

1. நன். எழுத். 36. உரை. 2. நன். எழுத். 36. 3. நன். எழுத். 53.

'குற்றுயி ரளபின் ஈறும்' என்றதனை நோக்கின், அளபெடை-மொழியில் நெட்டெழுத்தின்முன் குற்றெழுத்து நின்று ஒலிக்கும் என்று கொண்டுள்ளார் எனப் போதரும். ஆயின், 'இசை கெடின்' என்னுஞ் சூத்திரத்தால் அளபெடைமொழியில் குற்றெழுத்து ஒலிப்பதன்று என்பது நன்கறியப்படும். இவை முன்னொடு பின் முரணுப வாகலின், [1]'அளவுகுறியாய் நிற்கும் என்ற குற்றெழுத்துக்களைக் "குற்றுயி ரளபி னீறும்" என மொழிக்கு ஈறாய் நிற்கும் என்றல் பொருந்தாது' என்று கூறினர் இலக்கணவிளக்கநூலார்.

நன்னூலார் ஓரெழுத்தே மூன்று மாத்திரை யொலிக்கும் என்னுங் கொள்கையினராகலின், அளபெடையையும் தனியெழுத்தாக எண்ணித் தொகையிட்டார். அளபெடையின் ஒலி நெட்டெழுத்தின் ஒலியின் வேறுபட்டதாகலின் அதனை வேறெழுத்தாக எண்ணுதலும் அமையு மாயினும், அஃது இசை நிறைக்க வருமிடங்களில் வேறு பொருள் தருத லின்மையின் அதனைத் தனியெழுத்தாக எண்ணுதல் அத்துணை அமைதி யன்று. இனி, அமையும்!எனக் கொள்ளினும், அளபெடையெழுத்து ஏழு எனக் கோடலே தகுதி. மொழியின் எவ்விடத்தில் நிற்பினும் அளபெடையெழுத்து ஒருதன்மையதா யொலித்தலன்றி இடவேறு பாட்டான் ஒலிவேறுபாட்ட தாதல் இல்லையன்றே? [2]'எழுத்துப் பலவாயின ஒலிவேற்றுமையா னன்றே?' என்ற உரைகாரர்கருத்தின் படியும் ஏழு எழுத்தாக எண்ணுதலே அமையும். இலக்கணவிளக் கத்தார் அளபெடையெழுத்து ஏழு என்று கொண்டது கருதுதற் பாலது. தொல்காப்பியனார் மூன்று மாத்திரை ஒலிப்பன நெடிலுங் குறிலுமாகிய இரண்டெழுத்துக்களே என்று கொண்டாராகலின், அவர் அளபெடையெழுத்து என ஒரு வகை கொண்டிலர்.

சங்கரநமச்சிவாய ருரை

மேற்கூறியவாறு, நன்னூலார்கூற்று முன்னொடு பின் முரணுதலை ஒற்றுமைப்படுத்தல் வேண்டிச் சங்கரநமச்சிவாயப்புலவர், [3]'நெடில் அள பெடுப்புழி வரிவடிவில் அறிகுறியாய் வருங் குற்றுயிர் நெடிலொடு தொடர்ந்து உடம்படுமெய்யுடன் ஈறுந் தன்மைய தன்றித் தனித்துநிற்ற லிற் "குற்றுயி ரளபின் ஈறும்" என்றார்.... உயிர்கழிந்த உடம்பைப் "படுமகன் கிடக்கை காணூஉ" என்றாற்போல அறிகுறிமாத்திரையாய் நின்றதனை இங்ஙனம் குற்றுயிர் என்றதன்றி அஃது ஓர் எழுத்தன்றாகலின்' என்று கூறினர். இது 'ஸ்திதஸ்ய கதி: சிந்தனீயா' என்னும் நியாயத் தின்படி, ஆசிரியர் கூறியதற்கு ஒரு வழி கற்பித்தவாறே யாகும். இனி,

1. இ. வி. 19. உரை. 2. நன். எழுத். 36. உரை.
3. நன் எழுத். 53. உரை.

'குற்றுயி ரளபி னீறும்' என்னுஞ் சூத்திரம் இறுதிநிலை யெழுத்துக் களைக் கூறும் பகுதியது; வரிவடிவுபற்றிக் கூறும் பகுதியதன்று. ஆண்டுக் 'குற்றுயி ரளபி னீறும்' என்பதுமட்டும் வரிவடிவுபற்றிக் கூறுகின்றது எனின், 'மற்றென்று விரித்தல்' என்னுங் குற்றம் நேரும். மேலும், ஈண்டு இது கூறிப் பயனின்மையின், 'நின்று பயனின்மை' என்னுங் குற்றமும் வரும். ஆகவே, உரைகாரர் ஒருகுற்றத்தை நீக்கக் கருதிக் கூறியவழி, வேறு சில குற்றம் நேர்ந்தன. இவர் கூறிய சமா தானம் அமைவுடையதன்று என்பது கருதியே, இவ்வுரையைத் திருத்திய சிவஞானமுனிவர், 'நெடில் அளபெடுப்புழி நெட்டெழுத்துத் தனியே வந்த நேரசை, குற்றெழுத்துத் தனியே வந்த நேரசை என்று கொள்ள நிற்றலின், "குற்றுயி ரளபி னீறும்" என்றார்' என்று எழுதினாராவர். அதனை, அலகிடு முறைபற்றிக் கூறுமிடத்து ஆராய்வோம்.

இனி 'இசைகெடின்' என்னுஞ் சூத்திரத்திற்குச் சங்கரநமச் சிவாய ரெழுதியிருக்கும் உரையை நோக்குவோம்: அச் சூத்திரவுரை யில், 'ஆசிரியர்தொல்காப்பியரும் "குன்றிசை மொழிவயின் நின்றிசை நிறைக்கும் நெட்டெழுத்து" என்றும், அவற்றின்பின் அறிகுறியாய் வரும் ஒத்த குற்றெழுத்து என்றும் கூறினாரன்றே?' என்று எழுதி-யுள்ளார். அவர் கூறுமாறு, 'நின்றிசை நிறைக்கும் நெட்டெழுத்து' என்று பிரித்தால், பின்னர் எஞ்சியிருப்பது 'இம்பர் ஒத்த குற்றெழுத்தே' என்பதுவே. இதற்குப் பொருள் யாது? அறிகுறியாய் வரும் என்பது யாதனுற் கொள்ளப்படும்? சொல்லெச்சத்தால் அப்பொருள் கொள்ளி னும் நெட்டெழுத்து இசை நிறைக்கும் என்று பொருள்படுதலின், நெட்டெழுத்து மூன்று மாத்திரை ஒலிக்கும் என்பது போதருமே. ஆசிரியர்,

'மூவள பிசைத்தல் ஓரெழுத் தின்றே'

என்று கூறியிருத்தலின், நெட்டெழுத்தே நீண்டிசைக்கும் என்பது அவர்கருத் தாகுமா? அன்றியும், அது கருத்தாயின், 'நீட்டம் வேண்டின் வேண்டுமவ் வளவு கூட்டி எழூஉதல்' என்றன்றே கூறியிருப்பர்? அதற் கேற்ப, 'குன்றிசை மொழிவயின்' என்னுஞ் சூத்திரத்திலும் கூறியிருப் பர். 'அவ்வள புடைய கூட்டி எழூஉதல்' என்று கூறுவாரோ? 'அளபு டைய' என்பது அளபுடையவற்றை; அளபுடைய எழுத்துக்களை என் றன்றே பொருள்படும்? இது, நெட்டெழுத்தே நீளும் என்னும் நன் னூலார்கருத்திற்கு நேர்மா றன்றோ? இக் கூறியவற்றால், சங்கரநமச் சிவாயர் 'குன்றிசை மொழி' என்னுஞ் சூத்திரத்தைச் சிதைத்துக் கூறிய பொருள் சிறிதும் அமைவுடைய தன்றுதல் நன்கறியப்படும்.

1. நன். எழுத். 36 உரை.

சிவஞானமுனிவர்கருத்து

இனி, சிவஞானமுனிவர் எழுதியிருப்பதனை நோக்குவோம்: அவர் நன்னூல்விருத்தியுரையில், [1]' ஆசிரியர்தொல்காப்பியரும், நீரும் நீரும் சேர்ந்தாற்போல நெட்டெழுத்தோடு குற்றெழுத்து ஒத்து நின்று நீண்டு இசைப்பதே அளபெடை யென்பார், "குன்றிசை மொழிவயின்...ஒத்த குற்றெழுத்தே" என்றார்... இப்பெற்றி அறியாதார் நெடிலும் குறிலும் விரலும் விரலும் சேர நின்றாற்போல இணைந்துநின்று அளபெடுக்கும் எனத் தமக்கு வேண்டியவாறே கூறுப' என்று எழுதியுள்ளார். நீரும் நீரும் சேர்ந்தாற்போல நெட்டெழுத்தோடு குற்றெழுத்துக் கலந்து நீண்டிசைக்கும் என்பது 'குன்றிசை மொழி' என்னுஞ் சூத்திரத்தால் பெறப்படுமா? 'நெட்டெழுத் திம்பர் ஒத்த குற்றெழுத்து நின்று இசை நிறைக்கும்' என்றதனுன், ஒத்த குற்றெழுத்து நெட்டெழுத்தின்முன் தனியே நின்று ஓசை நிறைக்கும் என்பது போதருமேயன்றி, குற்றெழுத்து நெட்டெழுத்தோடு இரண்டறக் கலந்து நீண்டொலிக்கும் என்பது எவ்வாற்றானும் போதருதல் இல்லை. ஆசிரியர்கருத்து அது வாயின், நெட்டெழுத்தும் குற்றெழுத்தும் ஒருங்கு கலந்து இசை நிறைக்கும் என்றன்றே கூறியிருப்பர்? அவ்வாறன்றி, நெட்டெழுத்திம்பர்க் குற்றெழுத்து நின்று இசை நிறைக்கும் என்றதனுன், அவர்கருத்து அஃதன்றுதல் வெள்ளிடை மலைபோல் விளக்கமுறும். எழுத்தெடை என்னுது அளபெடை என்றதனுன், நெடிலும் குறிலும் வேறுநின் றொலிக்கும் என்பது பொருந்தாது என்றதுவும் அமைவதன்று, அளபெடை என்பதற்கு அளபின்பொருட்டு எழுந்த எழுத்து என்பதே பொருளாகலின். இது முன்னர் விளக்கிக்கூறப்படும்.

சூத்திரவிருத்தியில், [2]" அளபெடை—அந் நெட்டெழுத்தோடு குற்றெழுத்து ஒத்து நின்று நீண்டிசைப்ப தொன்றாயினும் மொழிக் காரணமாய் வேறு பொருள் தாராது இசை நிறைத்தன்மாத்திரைப் பயத்ததாய் நிற்றலின் வேறெழுத்தென எண்ணப்படாதாயிற்று' என்று, இளம்பூரணர் நச்சினார்க்கினியர் இவர்தம் கொள்கையை மறுத்துக் கூறினார். நெடிலும் குறிலும் நீரும் நீரும் சேர்ந்தாற்போலச் சேர்ந்து மூன்று மாத்திரை ஒலிக்குமேல் அதனைத் தனியெழுத்தாகவே கொள்ளுதல் வேண்டும். அன்றியும், அளபெடுத்து ஓசை மிக்கொலிக்குமேல் அது வேறு பொருள் தரும் என்றலே ஆசிரியர்கருத்தாதல் மேலே கூறப்பட்டுளது. ஆகலின், ஓசை குறைந்த மொழியில் நெட்டெழுத்தின் பொருளிலேயே அளபெடை நிற்கும் என்பது சிறிதும் அமையாது. இதுகாறுங் கூறியவாற்றால், சிவஞானமுனிவர், ஆசிரியரிருவர்கொள்கை

1. நன். எழுத். 36 உரை
2. பக். 24.

யையும் ஒற்றுமைப்படுத்தக் கருதிக் கூறிய உரை அமைவுடையதன்றுதல் அறியப்படும்.

தொல்காப்பியனாரும் நன்னூலாரும் வேறு வேறு கொள்கையினரா யிருத்தல் குற்றமன்று. அவ்வாறு வேறுபட்ட இருகொள்கையையும் ஒன்றே என்று சாதிக்க முற்படுவதுதான் குற்றமாகும்.

நேமிநாதநூலார்கோள்கை

நேமிநாதநூலார் [1] 'அளபெடைகள் சொல்லொற்றி நீட்டத் தொகும்' என்றித்துணையே அளபெடையைக்குறித்துக் கூறியுள்ளார்; நீட்டும் முறைமையைக் கூறிற்றிலர். ஆயின், [2] 'மூன்றளபு' என்று மாத்திரை கூறியிருத்தலின், அவர் நன்னூலார்கொள்கையின ராவார்; அன்றியும், எழுத்ததிகாரத்தில் வடநூலிலக்கணம் சிலவற்றையும் கூறியிருத்தலின் வடநூற்கொள்கைப்படி ஓரெழுத்தே மூன்று மாத்திரை ஒலிக்கும் என்று கொண்டாரு மாவார். உரைகாரர், 'ஒற்றுக்கள் ஊன்றிச் சொல்ல அளபெழும்; அவை ஒற்றளபெடையாம். நெட்டெழுத்து நீட்டிச் சொல்ல அளபெழும்; அவை உயிரளபெடையாம்' என்று எழுதியுள்ளார். அன்றியும் அவர், அளபெடை இருபத்தெட்டு என்று கூறி, அதற்குக் 'குன்றிசை மொழி', 'ஐஔ என்னும் ஆயீரெழுத்திற்கு' என்னுஞ் சூத்திரங்களை மேற்கோளாகக் காட்டியிருக்கின்றார். இச் சூத்திரங்களால் அளபெடை ஓரெழுத்து என்பதும், அதன் விரி இருபத்தெட்டு என்பதும் பெறப்படுமாறில்லையாகலின், இவற்றைக் காட்டியது பயனில் செயலே. இனி, இலக்கணவிளக்க நூலை நோக்குவோம்:

இலக்கணவிளக்கநூலார்கோள்கை

[3] 'இசைகெடின் மொழிமுத லிடைகடை நெடில்வழித்
தத்த மொத்த குற்றெழுத் தோடள
பெழூஉம் ஐஔ இஉ என்னும்
ஆயீ ரெழுத்தோ டளபெழும் என்ப'

என்பது இலக்கணவிளக்கத்தில் அளபெடையைப்பற்றிக் கூறுஞ் சூத்திரம். இதனால், ஓசை குன்று மொழியில் நெட்டெழுத்துக்கள் தமக்குப் பின் நிற்குங் குற்றெழுத்துக்களோடு கூடி மிக்கொலிக்கும் என்பது போதரும். இச் சூத்திரவுரையில், 'கோட்டுநூறும் மஞ்சளுங் கூடிய வழிப் பிறந்த செவ்வண்ணம்போல நெடிலுங் குறிலுங் கூடிய கூட்டத்திற் பிறந்து, பின் பிளவுபடாது ஒலிக்கின்றது' என்றும், 'எள்ளாட்டிய வழியல்லது எண்ணெய் புலப்படாவாறுபோல நெடிலுங் குறிலுங் கூடிய

1. எழுத். 3. 2. எழுத். 5. 3. இ. வி. எழுத். 19.

கூட்டத்தல்லது புலப்படாது நிற்பது' என்றும் எழுதியிருப்பவை நச்சினார்க்கினியத்தனவே. இச் சூத்திரத்தையும் உரையையும் நோக்கின், தொல்காப்பியச் சூத்திரத்திற்கு நச்சினார்க்கினிய ரெழுதியிருக்கும் உரையை மேற்கொண்டுள்ளார் இவ்வாசிரியர் என்பது நன்கறியப்படும். நச்சினார்க்கினியருரை தொல்காப்பியனார்கருத்திற் கொத்ததன்று என்பது மேலே கூறப்பட்டதாகலின், இதுவும் அமையாதென்பது கூறாமலே விளங்கும்.

இக்காலத்தவர் கூறுவது

இனி, அளபெடையைக்குறித்து இக்காலத்தவர் கூறுமவற்றை ஆராய்வோம்: தொல்காப்பிய எழுத்ததிகாரவுரைகாரரிருவரும் அளபெடையின் திறத்துக் கூறியவுரை பொருந்தாது என்று கூறப்புக்காரொருவர் [1]கூறியிருப்பவை :

1: ஓரெழுத்தினையே வேண்டியவளவு நீட்டலாமாதலானும், மற்றோரெழுத்தினைக் கூட்டி நீட்டவேண்டும் என்னும் யாப்புறவின்மையானும், ஈரெழுத்துக் கூடி நீளும் என்றல் பொருந்தாது. (பக். 280).

2. இரண்டெழுத்துக் கூடி ஒலிக்குங்கால் எவ்வள வொலிக்கும் என்பது தெரிய வாராது. அதனால், மூன்று மாத்திரையின் மிக்கொலிக்கும் என்பதும் படும். (பக். 280).

3. 'அளபிறந் துயிர்த்தலும் ஒற்றிசை நீடலும்' எனவும், 'நீட வருதல் செய்யுளு ளுரித்தே' எனவும், 'உரைப்பொருட் கிளவி நீட்டமும் வரையார்' எனவும், 'ழகர உகரம் நீடிட னுடைத்தே' எனவும், 'ஆறென் கிளவி முதனீ டும்மே' எனவும், 'முதனிலை நீடினும் மான மில்லை' எனவும் ஆசிரியர் கூறுதலின், ஓரெழுத்தே நீளும் என்பதன்றி, இரண்டெழுத்துக் கூடி நீளும் என்பது ஆசிரியர்கருத் தன்று. ஆகலின், அளபின்பொருட்டுக் கூட்டிய எழுத்துக்கள் வரிவடிவில் அறிகுறியாய் வரும். (பக். 281).

4. ஆகாரம் ஒருமாத்திரை நீளுங்கால் அகரவடிவாயே நீடலின் அகரம் வரிவடிவில் எழுதுவதாயிற்று. ஆகாரம் நீளுங்கால் ஒருமாத்திரை நீண்டு அகரமாய் நின்று ஒலிக்கும் என்பதுபற்றியே, 'குன்றிசை மொழிவயின்... ஒத்த குற்றெழுத்தே' என்றார். குற்றெழுத்து இசை நிறைக்கும் என்றதனான், அக் குற்றெழுத்து எழுத்தாகக் கொள்ளப்படாதென்பதும், ஒலிவடிவில் அவ் வளபெடையோசை அவ்வவ் வினவெழுத்தாய் நீண்டொலிக்கும் என்பதும் கூறினாராயிற்று. ஆகவே, குற்றெழுத்து ஒலிவடிவில் நெட்டெழுத்தின் பின் நின்று இசை நிறைக்கும்;

1. செந்தமிழ். தொகுதி 26. பக்கம் 279–86.

வரிவடிவில் நெட்டெழுத்து அவ்வவ் வினமாய் நீண்டொலிக்கும் என்ப தற்கும், மாத்திரைக்கும் குறியாய் நிற்கும் என்பன தாமே போதரும். (பக். 282, 3). இச்சூத்திரத்திற்கு நெடிலும் குறிலுமாகிய இரண்டெழுத்துங்கூடி ஒலிக்கும் எனப் பொருள் கூறின் ஆசிரியர்கருத்தொடு முரணுதலன்றி, ஆசிரியரையும் பிழைபடுத்துவதாக முடியும். (பக். 285).

5. 'நீட்டம் வேண்டின்' என்னுஞ் சூத்திரத்திற்கு, 'ஓரெழுத்து முன்னையினும் மாத்திரை மிக்கொலித்தலை விரும்பின் விரும்பிய மாத்திரையையுடைய எழுத்துக்களை அவ் வளவின்பொருட்டு அவ்வெழுத்தோடு கூட்டி அவ் வளபாக அவ்வெழுத்தின் இசையை எழுப்புக' என்பதே பொருள். 'நீட்டம் வேண்டின்', 'எழூஉதல்' என்பவற்றை உற்று நோக்கின், ஒன்றே தன் இசை நீண்டு ஒலித்தலன்றி, இரண்டு கூடி நீண்டிசைத்தல் என்பது பொருந்தாமை தானே போதரும். (பக். 280, 1).

இனி, இவற்றை முறையே நோக்குவோம்:

1. ஆசிரியர் மூன்று மாத்திரை ஒலிப்பதோரெழுத்து இல்லை என்று கூறி, ஓசை குறைந்தவிடத்து நீட்டம் வேண்டின் அவ் வளபுடைய எழுத்துக்களைக் கூட்டி ஒலித்தல் வேண்டும் என்றும் நெட்டெழுத்தின் முன் ஒத்த குற்றெழுத்து நின்று இசை நிறைக்கும் என்றும் கூறியிருத்தலின், ஓரெழுத்தையே வேண்டுமளவு நீட்டலாம் என்பதும் இரண்டெழுத்துக் கூட்டி நீட்டவேண்டும் என்னும் யாப்புறவில்லை என்பதும் எவ்வாறு அமையும்?

2. நெடிலுங் குறிலும் ஆகிய இரண்டெழுத்தினைக் கூட்டி ஒலிக்கின் மூன்று மாத்திரை யொலிக்கும் என்பது சிறுஅரும் அறிவாராகலின், எவ்வள வொலிக்கும் என்பது அறியப்படா தென்றது பொருந்தாது. இனி, ஓரெழுத்தினையே நீட்டுதல் வேண்டும் என்னுங் கூற்றில்தான் எவ்வள வொலிக்கும் என்பது தெரியவாராது; மூன்று மாத்திரையின் மிக்கொலிக்கும் என்பதும் படும்.

3. 'அளபிறந் துயிர்த்தலும் ஒற்றிசை நீடலும்' என்றது இசை நூல் வழக்கு. அதனை 'இசையோடு சிவணிய நரம்பின் மறைய' என்று ஆசிரியர் தெரிவித்துள்ளார். 'நீட வருதல்' என்பது முதலாகக் காட்டப்பட்டனவெல்லாம் இயல்பினுதல் விதியினுதல் குறிலாயிருக்கும் எழுத்துக்களைப்பற்றியனவே. ஓரெழுத்து இரண்டு மாத்திரை யொலிக்குமாகலின், அக் குறில்கள் நீளும் என்றுர். அவ்வாறு ஆசிரியர், குன்றிசை மொழியில் நெட்டெழுத்து நீளும் என்றிலர். 'குன்றிசை மொழி' என்னுஞ் சூத்திரத்திற்கு இவர்தாமே, [1] 'இசை குன்றிய

1. செந்தமிழ். 26. பக்கம் 281.

மொழியினிடத்து நெட்டெழுத்துக்குப் பின்னே அதனோடொத்த குற்றெழுத்து நின்று அவ்விசையை நிறைக்கும்' என்று உரை கூறியுள்ளாராகலின், 'ஓரெழுத்தே நீளுதலன்றி இரண்டெழுத்துக் கூடி நீளும் என்பது ஆசிரியர்கருத்தன்று' என்றது மறதியின் செயலோ, யாதோ, தெரிகிலது.

4. ஆகாரம் ஒருமாத்திரை நீளுமிடத்து அகரவடிவாயே நீளுமாயின், அவர் காட்டிய 'நீட வருதல்' என்னுஞ் சூத்திரத்தின்படி, சுட்டாகிய அகரம் ஒருமாத்திரை நீளுமிடத்து அகரவடிவாயே நீளுமன்றே? ஆண்டு அறிகுறியாக அகரம் எழுதப்படவில்லையே. 'ஆவயினை' என்னுமிடத்து ஆகாரவொலியேயன்றி அகரவொலி கேட்கப்படுதலும் இல்லையன்றே? உயிரளபெடையில் நெட்டெழுத்தின் இறுதியில் ஒத்த குற்றெழுத்தின் ஒலி உளது என்றும், அதனானே வரிவடிவில் ஒத்த குற்றெழுத்து எழுதப்படுகின்றது என்றும் கூறுபவர், அளபெடை ஓரெழுத்தே என்றும், இரண்டெழுத்துக் கூடி ஒலிக்கும் என்றல் ஆசிரியர்கருத்தொடு முரணும் என்றும் கூறுதல் எத்துணை முரண்பாடு! 'அளபெடையில் ஒலிவடிவிலும் குறில் உளது; வரிவடிவிலும் குறில் உளது' என்று கூறிக்கொண்டே ஆண்டுக் குற்றெழுத்து இல்லை என்பவர் பின்னை யாதுதான் கூறார்!

5. 'ஓரெழுத்து முன்னையினும் மாத்திரை மிக்கொலித்தலை விரும்பின் விரும்பிய மாத்திரையுடைய எழுத்துக்களை அவ்வெழுத்தோடு கூட்டி எழுப்புக' என்று உரைகூறியவர், ஆண்டே—அப்பொழுதே—ஓரெழுத்தே இசை நீண்டு ஒலித்தலன்றி, இரண்டு கூடி இசைத்தல் பொருந்தாது என்றாராயின், அவர்கூற்றுப் பன்னப் பெறுமோ என்று விடுக்கற்பாலதே யாகுமன்றே?

இக் கூறியவற்றால், [1]'அளபெடைகள் இரண்டெழுத்து மயங்கிய மயக்கம் அல்ல; முன்னைய எழுத்தின் ஓசையை மிகுவிப்பதே அளபெடை' என்பார்கூற்றும் ஆசிரியர்தொல்காப்பியனார்கொள்கைக்குப் பொருந்தாது என்பது தானே போதரும்.

தொல்காப்பியனார் இசை குறைந்தவிடத்துக் குற்றெழுத்து வந்து நின்று இசையை நிறைக்கும் என்றார். நன்னூலார் ஆண்டு நெட்டெழுத்தே நீண்டிசைக்கும் என்றார். தொல்காப்பிய எழுத்ததிகாரவுரைகாரரிருவரும் நெட்டெழுத்தும் குற்றெழுத்தும் பிளவுபடாது இசைக்கும் என்றனர். இம் மூன்றற்கும் புறம்பே நான்காவதொரு கொள்கையைக் கூறி 'இதுவே தொல்காப்பியர்முதலியோர்கருத்து'

1. தமிழ்ப்பொழில். 14. பக்கம் 27.

என்போரது சாகசச்செயல் என்னே! அது, தமது கொள்கை எனின் யான் ஒன்றும் கூறேன்.

உயிரளபெடையின் வகை

நன்னூலார் சார்பெழுத்தின் தொகை கூறுமிடத்து, உயிரளபெடை இருபத்தொன்று என்று கூறினர். மயிலைநாதர் அவ்விருபத்தொன்றற்கும் உதாரணம் காட்டினர். உயிரளபெடை இருபத்தெட்டு என்று கூறும் நூல்களில் அவ் விருபத்தெட்டற்கும் உரைகாரர் உதாரணங் கொடுத்துள்ளனர். சங்கரநமச்சிவாயரும் 'இடவகையான் உயிரளபெடை எழுமூன்றாய் வருமாறு காண்க' என்று எழுதியிருக்கின்றார். அவர், 'இசை கெடின்' என்று பொதுப்படக் கூறினமையான், இன்னிசை நிறைப்ப வருவனவும் சொல்லிசை நிறைப்ப வருவனவும் கொள்க என்று எழுதியதனன், சிவஞானமுனிவர் நன்னூல்விருத்தியுரையில், 'ஔகாரம் மொழியிடை கடைகளின் வரப்பெறாமையின் அவ்விடங்களின் அஃதொழிய நின்று அளபெடுக்கும் அளபெடை பத்தொன்பதோடு இன்னிசை நிறைப்பவும் சொல்லிசை நிறைப்பவும் அளபெடுக்கும் அளபெடை இரண்டுங் கூட்டி உயிரளபெடை எழுமூன்றாய் வருமாறு காண்க' என்று எழுதுவாராயினர். இது நன்னூலார்கருத்திற்கு ஒத்ததாதல் இல்லை. ஆயின், ஔகாரம் மொழியின் இடையிலும் கடையிலும் நில்லாதாகலின், அளபெடை இருபத்தொன்றாதல் இன்றால் எனின், பழைய உரைகாரர் பலரும் ஔகாரம் மொழியின் இடையிலும் கடையிலும் அளபெடுத்தற்கு உதாரணங் காட்டியிருத்தலின், நன்னூலாரும் அக்கருத்தின ராவார். இனி, இடையெழுத்தோடு தொடராத டுகர றுகரங்களை நீக்காது குற்றியலுகரம் ஆறாறு என்றதுபோன்று, இடையிலும் கடையிலும் வாராத ஔகாரத்தையும் நீக்காது உயிரளபெடை எழுமூன்று என்றார் எனக் கொள்ளுதலும் ஆம். அவ்வாறு கோடலினும், இன்னிசை சொல்லிசை என இரண்டளபெடைகளைக் கொண்டால் என்னை எனின், அவை, இசை நிறைக்க வந்த அளபெடைகளின் ஒலியினும் வேறுபட்ட ஒலியினவல்லவாகலானும், இடத்தானும் மொழியின் இடை கடையன்றி வேறிடத்தனவல்லவாகலானும், அவற்றை வேறாக எண்ணுதற்குப் போதிய நியாயம் இல்லை என்க. அன்றியும், ஒலி வேற்றுமையானே எழுத்துப் பலவாயின என்றதை உடன்பட்ட அவர்-தாமே ஒலிவேற்றுமையோடு இடவேற்றுமையும் இல்லாத எழுத்தினை வேறாக எண்ணித் தொகை கோடல் பொருந்தாதன்றே? சொல்லிசையளபெடை என ஒன்று கொள்ளின், இயல்பாகவே அளபெடையோடிருக்குங் குரீஇ, மகாஅர் என்பனபோல்பவற்றை இயற்கையளபெடை எனக் கொள்ளுதல் வேண்டும். குரீஇ என்பதுபோல்பவற்றை இயற்கையளபெடை என்றே கொண்டனர் பேராசிரியர்முதலியோர். ஆகலின்,

உயிரளபெடை இருபத்திரண்டாதல் வேண்டும். அவ்வாறு அதனைக் கொண்டிலராகலின், சொல்லிசையளபெடை என்றும், இன்னிசையளபெடை என்றும் வேறு பெயர் கொடுத்து அமைத்தல் நன்னூலார் கருத்திற்கு அமைவதன்று.

அளபெடை என்பது யாது ?

'அளபெடை' என்னும் பெயர் பெறுவது யாது என்பதை ஈண்டு ஆராய்வோம்: [1] யாப்பருங்கல முடையார்,

'தளைசீர் வண்ணந் தாம்கெட வரினே
குறுகிய இகரமும் குற்றிய லுகரமும்
அளபெடை யாவியும் அலகியல் பிலவே'

என்று கூறியுள்ளார். இச் சூத்திரத்தில், குறுகியஇகரம் குற்றியலுகரம் அளபெடையாவி என்பன எழுவாய்; அலகியல்பில என்பது பயனிலை. ஆகலின், தளை முதலியன கெடுமிடங்களில் அலகுபெறாது நிற்கும் உயிரெழுத்து அளபெடை என்னும் பெயர் பெறும் என அறியப்படும். இனி, விருத்திகாரர் கொடுத்துள்ள உதாரணங்களை நோக்குவோம் :

குற்றியலிகரம் அலகு பெறாததற்கு உதாரணம் :

'குழலினி தியாழினி தென்பதம் மக்கள்'
இதில், 'தி' அலகு பெற்றிலது.

குற்றியலுகரம் அலகு பெறாததற்கு உதாரணம் :

'கொன்றுகோடுநீடு குருதி பாயவும்'
இதில், 'று', 'டு'க்கள் அலகு பெற்றில.

அளபெடை அலகு பெறாததற்கு உதாரணம் :

'உப்போஒ எனவுரைத்து மீள்வாள்'
இதில், 'ஒ' அலகு பெற்றிலது. [போ—அலகு பெற்றது.]
'பிண்ணாக்கோஒ என்னும் பிணாவின் முகத்திரண்டு'
இதில், 'ஒ' அலகு பெற்றிலது. [கோ—அலகு பெற்றது.]
'நூறேஒநூ றென்பா னுடங்கிடைக்கும்'
இதில், 'ஒ' அலகு பெற்றிலது. [றே—அலகு பெற்றது.]
'களிச்சாத்தாஅ என்றியான் கட்காண நின்று'
இதில், 'அ' அலகு பெற்றிலது. [தா—அலகு பெற்றது.]

இக் காட்டிய காட்டுக்களிலெல்லாம் குற்றெழுத்தே அலகு பெற்றிலாதது காண்க. குற்றியலிகரம் குற்றியலுகரம் அலகு பெறாதன போன்று, அளபெடையுதாரணங்களில் குறிலே அலகு பெற்றிலது.

1. யாப்பருங்கலம், 5.

ஆசிரியர்கூற்றானும், விருத்திகாரர், 'உயிரளபேடைகளை இவ்விலக்கணத்தால் அலகுபெறா என்று களைய, வண்ணஞ் சிதையாதாம்' என்று எழுதியிருப்பதனானும், அளபெடை என்பது பொருள் புலப்பாட்டிற்குத் தோன்றிய குற்றுயிரே யாதல் உள்ளங்கை நெல்லிக்கனிபோல் தெள்ளிதின் அறியப்படும். காரிகையில், [1]'சீரும் தளையும் சிதையிற் சிறிய இஉ அளபோ, டாரும் அறிவர் அலகு பெறுமை' என்றது இதனை வலியுறுத்தும்.

இனி, [2]'அளபெடை அசைநிலை ஆகலும் உரித்தே'

என்னுஞ் சூத்திரத்தான், ஆசிரியர்தொல்காப்பியனார்கருத்தும் இதுவே யாதல் அறியப்படும். அளபெடை அசையின் நிலைய தாதலும் உண்டு என்பது இச்சூத்திரத்தின் பொருள். உம்மையான், அசையின் நிலைய தாகாமையும் உண்டு என்பது போதரும். எவ்விடத்தில் அசையின் நிலையது ஆகும்? எவ்விடத்தில் ஆகாது என்பதனை நோக்குவோம்:

'கடாஅ உருவொடு கண்ணஞ்சா தியாண்டும்'

என்னுமிடத்தில் அளபெடை அசைநிலை ஆயிற்று. 'அளபேடை அலகு பெற்றது' என்று இளம்பூரணவடிகள் எழுதியிருப்பது காண்க.

'களிச்சாத்தாஅ என்றியான் கட்காண நின்று'

என்னுமிடத்தில் அளபெடை அசைநிலை ஆயிற்றிலது. பண்டமாற்று, நாவல்கூற்று முதலிய இடங்களில் வரும் அளபெடையும் பெரும்பாலும் அலகு பெறாது.

'உப்போஒ எனஉரைத்து மீள்வாள்'

'இதன்கண் அளபேடை அசைநிலையாகி அலகுபெறா தாயிற்று' என்று இளம்பூரணர் எழுதியிருப்பதுங் காண்க. ஆயின், இத்தகைய விடங்களில் அளபெடை கோடல் எற்றுக்கெனின், அளபெடை கொள்ளாக்கால் செய்யுளுட் கருதிய பொருண்மை விளங்காது. ஆகலின், செய்யுளின்பம் சிதையாவாறு அளபெடை கொண்டு, அலகிடுகைக்கண் அதனை அசையாகக் கொள்ளாது விடப்படும். [3]'பரவைவழக்கினுள் விளியும் பண்டமாற்றும் நாவல்கூறலும் அவலமும் அழுகையும் பூசலிடுதலும் முறையிடுதலும் முதலாயவற்றுள் அளபெடுத்த மொழிகள் செய்யுளகத்து வந்து உச்சரிக்கும்பொழுது அளபெடா என்பது இலக்கணம் இன்மையின் செய்யுளகத்து வந்து, தளைசீர் வண்ணம் கெட நின்றால் அலகுபெறா' என்றும்,

'மாத்திரை வகையால் தளைதம கெடாநிலை
யாப்பழி யாமையென் றளபெடை வேண்டும்

1. யாப். காரிகை. ஒழிபி. 1. 2. செய். 17. 3. யாப். கலம். 4. உரை.

என்றாராகலின், கூட்டவும் விலக்கவும் பட்டது' என்றும் யாப்பருங்கல விருத்திகாரர் எழுதியிருப்பவை நோக்கத் தக்கன.

ஆயின், பண்டமாற்றுமுதலியவற்றில் வந்த அளபெடை அலகு பெற்றுளது யாண்டோ எனின்,

'நாவலோஒ என்றுரைக்கும் நாளோதை'

என்னும் அடியில், 'நாவலோஒ என்புழி உயிரளபெடை தளைசீர் வண்ணங்களோடு மாறுகொள்ளாது நின்று அலகு பெற்றவாறு' என்று யாப்பருங்கலவிருத்திகாரர் எழுதியிருப்பது காண்க.

இதுகாறுங் கூறியவற்றால், உயிரளபெடையில் இசைநிறைத்தற்கு வருங் குற்றெழுத்தே அளபெடை எனப்படும் என்பது தேற்றமுறும். டாக்டர், ஸ்ரீ, பி. எஸ். சுப்ரமணியசாஸ்த்ரியாரவர்களும் இங்கனமே எழுதியிருக்கின்றார்கள்.[1] ஒற்றளபெடையிலும் தோன்றிய மெய்யே அளபெடை எனப்படும். இது முன்னர் அறியப்படும்.

அளபேடைமோழியை அலகிடு முறை

தொல்காப்பியனார் கூறியவாறு அளபெடைமொழியில் நெடிலுங் குறிலும் தனித்தனியே நின்று ஒலித்தலானே உரைகாரர் அவற்றை இரண்டெழுத்துக்களாக எண்ணுதல் அமைவதாயிற்று. அம் முறையினானே,

'தேஎந் தேரும் பூஉம் புறவில்
போஒரி துள்ளுஞ் சோஒரி நண்ணிக்
குராஅம் பிணையல் விராஅங் குஞ்சிக்
குடாஅரிக் கோவல ரடாஅரின் வைத்த'

என்னும் அடிகளில்,

தேஎம், பூஉம் என்பவை தேமாச் சீரும்,
போஒரி, சோஒரி என்பவை கூவிளச் சீரும்,
குராஅம், விராஅங் என்பவை புளிமாச் சீரும்,
குடாஅரி, ரடாஅரின் என்பவை கருவிளச் சீரும்

ஆயின. 'அற்றன்று; "மாத்திரை வகையால் தளைதம கெடாநிலை, யாப் பழி யாமையென் றளபெடை வேண்டும்" என்பவாகலானும், "எழுத்திற்கு மாத்திரைகோடலும் அசைத்தலும் சீர்செய்தலும் தளையறுத்தலும் ஓசைபற்றியல்லது எழுத்துப்பற்றியல்ல" வாகலானும், மூன்று மாத்திரை ஒலிக்கும் ஓரெழுத்தினையே இரண்டுமாத்திரையும் ஒருமாத்திரையுமாகப் பிரித்து அசைகோடல் கூடும்' எனின், அது பொருந்தாது. என்னை எனிற் கூறுவேன்.

1. தமிழ்மொழிநூல். பக். 56.

'மாத்திரை வகையால்' என்னுஞ் சூத்திரம், மாத்திரை வகையினால் தளை கெடாதநிலையில் யாப்புக்கெடாமைப்பொருட்டு அளபெடுத்தல் வேண்டும் என்று, அளபெடுத்தலின் இன்றியமையாமையைக் கூறுவதேயன்றி, மாத்திரை வகையான் அசை முதலியன கோடல்வேண்டும் என்று கூறுவதன்று. இவ் வுண்மை இச் சூத்திரத்தைப் பல விடத்தும் எடுத்தாண்ட யாப்பருங்கலவிருத்திகாரர், [1]'அளபெடை யாவன—மாத்திரை குன்றலின் சீர் குன்றித் தளைகெட நின்றவிடத்து, யாப்பழியாமைப்பொருட்டு வேண்டப்பட்டன. என்னை? "மாத்திரை வகையால்—வேண்டும்" என்றாராகலின்' என்றும், [2]'கடாக்களிற்று, படாமுலை என்று அளபெடாதே தத்தம் பொருளைப் பயக்குஞ் சொற்கள் ஒருகாற் செய்யுளகத்து வந்து மாத்திரை சுருங்கிச் சீருந் தளையும் சிதைய வந்தால், "கடாஅக் களிற்றின்மேல் கட்படா மாதர், படாஅ முலைமேற் றுகில்" என்று சீரும் தளையும் சிதையாமே அளபெடுக்கும். "நிலம்பாய்ப்பாய்ப் பட்டன்று நீலமா மென்றோள், கலம்போய்ப் போய்க் கௌவை தரும்" என் றித்தொடக்கத்தன மாத்திரை சுருங்கிச் சீருந் தளையும் சிதையநில்லாவாகலின் அளபெடா என்பது. என்னை? "மாத்திரை வகையால்...வேண்டும்" என்றாராகலின்' என்றும் எழுதியிருப்பவற்றான் நன்கு அறியலாகும்.

இனி, மாத்திரை வகையால் அசைகோடல் வேண்டும் என்று தொல்காப்பியனார் யாண்டும் கூறிற்றிலர்; பிற்காலத்தாசிரியரும் கூறிற்றிலர். உரைகாரரும் எழுதியுள்ளார்களெனத் தெரியவில்லை. ஆசிரியர்தொல்காப்பியனார்,

'குறிலே நெடிலே குறிலிணை குறினெடில்
ஒற்றொடு வருதலொடு மெய்ப்பட நாடி
நேரும் நிரையும் என்றிசிற் பெயரே'

என்றும், அமிதசாகரனார் யாப்பருங்கலத்தில்,

'நெடில் குறில் தனியாய் நின்றுமொற் றடுத்தும்
நடைபெறும் நேரசை நால்வகை யானே'
'குறிலிணை குறினெடில் தனித்தும் ஒற் றடுத்தும்
நெறிமையி னான்காய் வருநிரை யசையே'

என்றும், காரிகையில்,

'குறிலே நெடிலே குறிலிணை ஏனைக் குறினெடிலே
நெறியே வரினும் நிறைந்தொற் றடுப்பினும் நேர்நிரை என் றறி'

என்றும், எழுத்தின்மேல் வைத்து அசைகட்கு இலக்கணங் கூறியுள்ளனரேயல்லாமல், மாத்திரைமேல் வைத்து, இத்தனை மாத்திரை

1. யாப். கலம். 2. உரை. 2. யாப். கலம். 4. உரை.

நேரசை; இத்தனை மாத்திரை நிரையசை என்று கூறிற்றிலர். யாப்பருங் கல விருத்தியில் பிறநூல்களிலிருந்து எடுத்துக் காட்டியிருக்குஞ் சூத் திரங்களிலும் எழுத்துக்களின்மேல் வைத்தே அசைகட்கு இலக்கணம் கூறப்பட்டுளது.

அசைகட்கு மாத்திரையே கொள்ளப்படுமாயின், ஈரளபெடையில், 'விராஅஅய்' என்பதுபோன்று இரண்டு அகரங்களை எழுதாமல் ஓர் ஆகா ரத்தை எழுதலாம்; அவ்வாறே ஒலிக்கலாம். என்னை எனின், இரண்டு அகரங்கள் இரண்டு மாத்திரையன; ஓர் ஆகாரம் இரண்டு மாத்திரை யது. ஆகலின், ஓர் ஆகாரத்தையே எழுதின் எழுத்தும் சுருங்குமே. அவ்வாறு எழுதாமல் இரண்டு அகரங்களை எழுதுதலை நோக்கின், அசை கட்கு எழுத்துக்களே கொள்ளப்படும் என்பதும், அதனானே இரண்டு அசைகளின்பொருட்டு இரண்டு அகரங்களை எழுதுகின்றனர் என்பதும் புலனாகும். ஈண்டு, இவ்வெழுத்துக்கள் பிளவுபட்டே ஒலிக்கும்.

அன்றியும், எழுத்துவகையானன்றி மாத்திரைவகையான் அசை கொள்வதாயின், இரண்டு மாத்திரை (ஆ) நேரசை யாதலேயன்றி, நிரை யசையும் (அரி) ஆகுமே. அஃது இலக்கணமாமோ? இவற்றான், மாத் திரைவகையா னன்றி எழுத்துவகையானே அசைகோடல் அறியப்படும். சீர்கோடற்கும் தளைகோடற்கும் அசைகளின்மேல் வைத்து இலக்கணங் கூறப்பட்டுளது; மாத்திரையின்மேல் வைத் தன்று.

பிளவுபடாது மூன்று மாத்திரை ஒலிப்பதோ ரெழுத்தினை இரண்டு மாத்திரையும் ஒரு மாத்திரையுமாகப் பிரித்து, நெடில் தனித்து வந்த நேரசை; குறில் தனித்து வந்த நேரசை என அசை கொண்டு, சீரும் கோடல் அமையும் எனின், இரண்டு மாத்திரை ஒலிப்பதோ ரெழுத்தினை ஒருமாத்திரையும் ஒருமாத்திரையுமாகப் பிரித்து அசை கோடலும் அமையும். ஆகலின், 'நல்ல படாஅ பறை' என்னு மிடத்து அளபெடை கோடல் வேண்டுதலின்று. 'படா' என்பதி லுள்ள டகர ஆகாரத்தினை (டா) இரண்டு குறிலாகப் பிரித்து, முறையே நிரை நேர் அசைக ளாக்கின், புளிமாச்சீ ராகும்; தளைகெடாது. டகர ஆகாரத்தை மூன்று மாத்திரைக்கு நீட்டுதல் ஏன்? உள்ள மாத்திரை களைக்கொண்டே சீரினை அமைத்துக்கோடற்கு ஆகுமிடத்தில், புதி யதோ ரெழுத்தினைக் கொணர்தல் வேண்டாதததொன்றன்றோ?

அளபெடையில், முதலிலும் தனித்தனியே இரண்டெழுத்துக் களே; பின்னர் அலகிடுமிடத்தும் இரண்டெழுத்துக்களே; எழுதுதலும் இரண்டெழுத்துக்களே. ஆயின், ஒலிக்குமிடத்துமட்டும் தமிழில் இல் லாத தோரேழுத்தே! இக்கூற்றின் அமைதி என்னே!

இதுகாறும் கூறியவற்றால், தொல்காப்பியனார் கூறியவாறு அளபெடையில் நெட்டெழுத்தும் அதற்கு ஒத்த குற்றெழுத்தும் முறையே நின்று மூன்று மாத்திரை ஒலிக்கின்றன என்பதும், அதனானே அலகிடுமிடத்து, அவை நின்றவாறே நெடிலுங் குறிலுமாக அலகிடுதல் அமைதி யாயிற்று என்பதும், ஓரெழுத்தே பிளவுபடாமல் மூன்று மாத்திரை யொலிக்கும் என்பார்கூற்றுத் தமிழின் தனியியல்பிற்கும் செய்யுளிலக்கணத்திற்கும் சிறிதும் அமையாது என்பதும் தெளிவாகும்.

இனி ஒற்றளபெடையை அலகிடு முறைமை நோக்குவோம்:

'கண்ண் கருவிளை கார்முல்லை கூரெயிறு'

என்னும் அடியில், 'கண்ண்' என்னுஞ் சீரை அஃது திருக்குமாற்றானே கண், ண் எனப் பிரித்து, தேமாச்சீ ராகக் கோடல் வேண்டும். தனி மெய் ஓரலகு பெறுமோ என்னும் ஐயத்தை நீக்குதற்கே அமிதசாகரனார்,

[1]'ஒற்று அளபாய்விடின் ஓரலகாம்'

என்று கூறினார். அவர்தாமே,

[2]'தனிநிலை ஒற்றிவை தாமல கிலவே
அளபெடை யல்லாக் காலை யான'

என்று கூறியிருத்தலின், அளபெடையல்லாதவழி,

'ஈரொற் றுயினும் மூவொற் றுயினும்
ஓரொற் றியல என்மனார் புலவர்'

என்றபடி, கார்க்கோதை, கதிர்ச்செந்நெல், கடாய்க்கன்று என்பவற்றில் இரண்டு மெய்கள் ஒருங்கு நிற்பினும் அலகுபெறா என்பதும், அளபெடையாயவழித் தனிமெய்யும் அலகுபெறும் என்பதும் அறிதல் கூடும். உரைகாரர், 'தனிநிலை யொற்றிவை தாமல கிலவே... காலையான' என்றதனால்,

'தனிநிலை யொற்றிவை தாமலகு பெறூஉம்
அளபெடை யாகிய காலை யான

என்பது பெறப்பட்டது' என்று எழுதி,

'அஃஃஃகி னஃகிய வெஃகுணர் நாவினர்'

என்பதுமுதலியன காட்டி, 'ஆய்தம் அளபெழுந்து நேரசை யாயினவாறு கண்டுகொள்க' என்றும்,

'கண்ண் கருவிளை கார்முல்லை கூரெயிறு'

என்பதுமுதலியன காட்டி, 'ஒற்று அளபெழுந்து நேரசை யாயினவாறு' என்றும் எழுதியுள்ளார். இச் செய்யுட்களில் நேரசையாக அலகு பெற்

1. யாப். காரி. ஒழிபி. 1. 2. யாப். கலம். 3.

றன இரண்டாமதாகிய ஆய்தமும் ணகர மெய்யுமே: ஆகலின், அவையே அளபெடை என்னும் பெயர்க்கு உரியவாகும்.

[1]'ஒற்றள பெடுப்பினும் அற்றென மொழிப'

என்னுந் தொல்காப்பியச் சூத்திரத்தானும் இது வலியுறும்.

இனி, ஒற்றளபெடையும் அசைநிலை யாகாத இடம் உண்டு என்பது இதன் மேற்சூத்திரத்தின் உம்மையாற் போதரும்.

'கண்ண் தண்ண்ணெனக் கண்டுங் கேட்டும்'

என்னும் அடியில், 'தண்ண்ணெனக்' என்னுஞ் சீரில், ண் என்பது அலகு பெறுததனுன் அசைநிலை ஆயிற்றிலது. ஆயின், அளபெடுத்தது ஏன் எனின், 'தட்பத்துச் சிறப்பு உணர்த்தற்கு ணகரவொற்றினை அள பேற்றிச் செய்யுள் செய்தான். ஆண்டு, அது மா சேல் சுரம் (தே மாங் கனி) என்னும் வஞ்சியுரிச்சீராவதனை ஆகற்க; பாதிரி (கூவிளம்) என்னுஞ் சீரேயாம் என வழு அமைத்தவாறு' என்று பேராசிரியர் கூறியிருக்குஞ் சமாதானம் நோக்கற்பாலது.

உயிரளபெடையில் இசை நிறைக்க வந்த குற்றெழுத்து, மேல் நின்ற நெட்டெழுத்தோடு கலவாமல், தனியே நின்றிசைத்து அலகு பெற்றுங்கு, ஒற்றளபெடையிலும் இசை நிறைக்க வந்த மெய்யெழுத்துத் தனியே நின்று அலகு பெற்றது என்றலே ஆசிரியர்தொல்காப்பியனுர்க்கும் அமிதசாகரர்முதலியோர்க்குங் கருத்தாகும்.

[2]வல்லினமெய்கள் எவ்வாற்ருனும் தனித்தொலிக்க வாராமையா னன்றே அவை ஆறும் அளபெடையில் வாராவாயின ? (அளபெடை யில் ஒருமெய்யெழுத்தே ஒருமாத்திரை ஒலிப்பதாயின் வல்லின மெய் களேயும் அவ்வாறே, 'பக்க்கென்றது' என்பதுபோல ஒற்றி ஒலித்தல் கூடுமே). ரழமெய்களை ஒலிக்கும்பொழுது அண்ணத்தை நுனிநாக்கு வருடுகையில் ஒலி வெளியே வருதல் தடைப்படுதலின், அவை யிரண்டும் தனியே ஒலிக்க வாராமையான், அவற்றையும் அளபெடையிற் கொண் டிலர். இவற்ருல் ஒற்றளபெடையில் தோன்றும் மெய்கள் ஓராற்ருன் தனியே ஒலித்தற்கு உரியனவாதல் போதரும்.

இனி, 'அலகு' என்பது—ஒன்றில் தனித்தனியே பிரிந்திருக்கும் பகுதியை உணர்த்துவதாகலின், 'அலகு பெறும்' என்றலும், 'பெருது' என்றலும் இசை குன்றிய மொழிகளில் தோன்றிய எழுத்தினைக் குறித் ததேயாகும்.

1. தொல். செய். 18.

2. இதனைப்பற்றி 'எழுத்ததிகார ஆராய்ச்சி'யில் விரிவாக எழுதியுள் ளேன்; 'இளைஞர் தமிழிலக்கணம்' 'VI-ஆம் பார'ப் பகுதியின் முதற்கண் சுருக்கமாக எழுதியிருக்கின்றேன். ஆண்டுக் காணலாகும்.

இவற்றானும் ஒற்றளபெடையில் தோன்றும் மெய் தனியே ஒலிப்ப தாதல் அறியப்படும்.

இதுகாறும் கூறியவற்றான், ஒற்றளபெடையில் தோன்றிய மெய் தனியே அலகு பெறுதல் பெறப்பட்டதனால், அது தனியே நின்று ஒலிப்பதாதல் தேற்றமுறும். ஆகலின், மெய்யெழுத்தொன்றே ஒரு மாத்திரை ஒலிக்கின்றது என்றும், ஆயினும் அது குறிலாகக் கொண்டு மேல்நின்ற எழுத்தோடுகூட்டி ஓரசையாகக் கொள்ளாமல் தனியே குற்றெழுத்துப்போல அசைகொள்ளப்படும் என்றும் உரைகாரர் கூறி யிருப்பது நூலாசிரியர்தங் கொள்கைக்கு மாறுதலோடு, தமிழியல் பிற்கும் இயைபின்றுதல் அறியப்படும்.

அளபெடைமொழியில் எழுத்து எண்ணும் முறை

இனி, அளபெடைமொழியில் எழுத்துக்களை எண்ணும் முறைமை நோக்குவோம் : பேராசிரியர்,

> [1]' ஆஅழி என்பது மூவெழுத்துப் பாதிரியாம்.
> வடாஅ என மூவெழுத்துப் புளிமாவாம்.
> படாஅகை என நாலெழுத்துக் கணவிரியாம்.
> ஆஅங்கு என ஈரெழுத்துப் போரேறும்.
> ஆஅவது என மூவெழுத்துப் பூமருது'

என்று எழுதியிருக்கின்றார். நச்சினார்க்கினியர் பேராசிரியரைப் பின் பற்றி, [2]' ஆஅழி என்பது மூவெழுத்துப் பாதிரி..........படாஅகை என நாலெழுத்துக் கணவிரியாம். ஆஅங்கு என ஈரெழுத்துப் போரே றும். ஆஅவது என மூவெழுத்துப் பூமருது' என்று எழுதியுள்ளார். இவ் வளபெடைச்சொற்களில் நெட்டெழுத்தினையும் குற்றெழுத்தினை யும் வேறுவேறாக எண்ணிக் கணக்கிட்டிருப்பது காண்க. ' உயிரி லெழுத்தும் எண்ணப் படாஅ' என்பதனால், செய்யுட்களில் மெய்யெழுத் தினையும் குற்றியலுகரத்தையும் எண்ணுதல் இல்லையாகலின், ஆஅங்கு என்பதில், ஙகரமெய்யும் குற்றுகரமாகிய குகரமும் நீக்கி ஆஅ என்னும் இரண்டுமே எழுத்துக்களாக எண்ணப்பட்டன. அதனால் அஃது ஈரெழுத்துமொழி ஆயிற்று. அவ்வாறே ஆஅவது என்பதில் குற்றுகர மாகிய ' து ' எண்ணப்படாததனால் அது மூவெழுத்துமொழி ஆயிற்று. இவ் விருவர்கூற்றுக்களான் அளபெடைமொழியில் நெடிலும் குறிலும் தனித்தனி எழுத்தாகக் கொள்ளப்படும் என்பது நன்கு விளங்கும். இதனால், [3]அளபெடையில் மூன்று மாத்திரை ஒலிப்பது ஓரெழுத் தாகவே எண்ணப்படும் என்பார்கூற்று அமையாமை தானே போதரும்.

1. தொல். செய். 17 உரை. 2. தொல். செய். 17 உரை.
3. தமிழ்ப்பொழில். 14. பக். 27, 8.

முடிபுரை

இதுகாறும் கூறியவற்றான், அளபெடையின் திறத்தில் ஆசிரியர் தொல்காப்பியனார்கூற்றே தமிழிலக்கிய நெறிக்கு இயைந்ததென்பதும், நன்னூலார் கூறுவது வடமொழிவழக்கு மேற்கொண்டதாகலின் தமிழ்முறைக்கு அமைவுடையதன்று என்பதும், இளம்பூரணர் நச்சினார்க்கினியர் இவர்தம் உரைகள் ஆசிரியர்கருத்திற்கு ஒத்தனவல்லவென்பதும், தொல்காப்பியர்கொள்கையும் நன்னூலார்கொள்கையும் ஒன்றே என்பார் கூற்றும் தொல்காப்பியத்தை நோக்காது நன்னூலை மேற்கொண்டு கூறுவார்கூற்றும் அமைபவல்ல என்பதும், அளபெழுந்த எழுத்தின் ஒலி முன்னைய எழுத்தின் ஒலியோடு கலத்தலின்றித் தனியே ஒலிக்கும் என்பதும், அவ்வாறே அலகிடப்பட்டு எண்ணவும் படுகின்றது என்பதும், பிறவும் தெளிவாகும்.

மெய்யெழுத்துக்களின் திரிபு

By

V. Venkata Rajulu Reddiar,
Junior Lecturer in Tamil.

தமிழ்மொழியில் உள்ள மெய்யெழுத்துக்கள் பதினெட்டும் வல்லெழுத்து, மெல்லெழுத்து, இடையெழுத்து என மூன்று வகையாகப் பிரிக்கப்பட்டிருக்கின்றன. ஒவ்வொரு வகையிலும் ஆறு ஆறு எழுத்துக்கள் உள்ளன. எல்லா மெய்யெழுத்துக்களும் ஒன்றனோடொன்று சேர்ந்தொலித்தல் இல்லை. அதனால், இன்னமெய்யெழுத்து இன்னமெய்யெழுத்தோடு மயங்கிநிற்கும் என்று இலக்கணநூல்கள் வரையறை செய்திருக்கின்றன. அதன்படி, வல்லெழுத்துக்களுள் க ச த ப நான்கும் வேறெந்தமெய்யெழுத்தொடும் மயங்கிநிற்றல் இல்லை; ர ழ க்கள் இரண்டும் தம்மொடு தாம் கூடிநிற்றல் இல்லை; ஏனைய பன்னிரண்டெழுத்துக்களும் தம்மொடும் பிறமெய்களொடும் மயங்கிநிற்கும். அவ்வாறு மயங்கிநிற்குமியல்பு இல்லாத மெய்கள் வேறு மெய்களாகத் திரியும். அங்கனம் திரிபவை மெல்லெழுத்துக்களுள் ம், ண், ன் இம் மூன்றும், இடையெழுத்துக்களுள் ல், வ், ள் இம் மூன்றும் என்பது இலக்கணநூல்களான் அறியப்படும்.

மகரம்—தனக்குமுன் க ச த க்கள் வரும்போது, அவற்றின் இனமெல்லெழுத்துக்களாகிய ங ஞ ந க்களாகத் திரியும். ஞ ந க்கள் வரும்போது அவ்வெழுத்துக்களாய்த் திரியும்.

ணகரம்—தனக்குமுன் க ச த ப க்கள் வரும்போது டகரமாய்த் திரியும்.

னகரம்—தனக்குமுன் க ச த ப க்கள் வரும்போது றகரமாய்த் திரியும்.

லகரம்—க ச த ப க்கள் வரும்போது றகரமாய்த் திரியும்; தகாரம் வரும்போது ஆய்தம் ஆதலும் உண்டு. ஞ ந ம க்கள் வரும்போது னகாரமாகும்.

வகரம்—க ச த ப க்கள் வரும்போது ஆய்தமாய்த் திரியும்; ஞ ந ம க்கள் வரின் அம் மெய்யெழுத்துக்களாய்த் திரியும்.

ளகரம்—க ச த ப க்கள் வரும்போது டகரமாய்த் திரியும்; தகாரம் வரும்போது ஆய்தமாதலும் உண்டு. ஞ ந ம க்கள் வரும்போது ணகாரமாய்த் திரியும்.

தகார நகாரங்கள், மேல்நிற்கும் எழுத்திற் கேற்பத் திரிதல் உண்டு. இவையே இலக்கியங்களிலும் காணப்படுகின்றன. ஆயின், சொற்களின் முதனிலைகளைக் கண்டறியுமிடத்து, மேற் கூறப்படாத திரிபுகளும் நேர்ந்துள்ளது புலனாகின்றது.

மெய்யெழுத்துக்கள் திரிதற்கு முக்கிய காரணம்— நிலைமொழி வருமொழி இரண்டனையும் ஒருசொற்போன்று பிளவுபடா தொலித்தலாகும். ஒலித்தலின் எளிமையினாலும் திரிதல் உண்டு.

தண் என்பதனையும் நீர் என்பதனையும், பிளவுபடாமல் தண்நீர் என்று ஒலித்தல் இயலாது; தண்ணீர் என்று ஒலித்தலே கூடும். பிளவுபடக் கூறின், தண் நீர் என்று ஒலிக்கலாம். வடமொழியில் ஷட் என்பதன் திரிபாகிய ஷண் என்பதனொடு [1]நவதி என்பதனைச் சேர்த்து ஒலிக்குமிடத்து, நவதி என்பதன் நகாரம் ணகாரமாய்த் திரிந்து ஷண்ணவதி என்று ஒலிப்பது ஈண்டு ஒப்பிடத்தக்கது. அடித்தான், பிடித்தான் என்பவற்றில் தகரமெய்க்கு மேல்இருக்கும் இகரம் இடையண்ணத்திற் பிறப்பதாகலின், பல்லினடியிற் பிறக்குந் தகாரத்தை அந்த இகாரத்தோடு ஒலித்தல் அருமையும், அதனை இகரம் பிறக்கின்ற இடையண்ணத்திற் பிறக்குஞ் சகரமாக ஒலித்தல் எளிமையும் ஆகலின், அத் தகாரத்தைச் சகாரமாக வழக்கில் வழங்குகின்றனர். அடித்தான் என்பதில் இகரமும் தகரமும் ஒருங்கொலித்தற்கு இயலாதனவல்ல; ஒலித்தலின் எளுப்பத்தானே தகாரம் திரிந்தது. இவ்வாறே வலைஞர், அரிநர் என்னுஞ் சொற்களிலும் நகாரம் ஞகார மாய்த் திரிந்து ஒலிக்கின்றது.

தமிழில் வல்லெழுத்துக்கள், முற்காலத்தில் சொற்களில் எல்லா-விடத்தும் வல்லோசையவாய் ஒலிக்கப்பட்டனவாகும். அஃதாவது, க ச ட த பக்கள் வடமொழியில் உள்ள க ச ட த பக்கள் ஒலித்தல்-போன்று ஒலிக்கப்பட்டன. றகரம், டகரவொலியினை ஒட்டிய ஒலியாய் ஒலிக்கப்பட்டது. பின்னர், க ச ட த பக்கள் சொற்களில் இரட்டித்துவருமிடம் ஒழிய, மற்றையவிடங்களில் தம் பழைய ஒலியை இழந்தன; பெரும்பாலும் வடமொழியில் வருக்கவெழுத் துக்களுள் மூன்றாமெழுத்தின் ஒலியைப் பெறலாயின. றகாரம் இரட்டிக்குமிடத்திற்றானும் தனது இயல்பான ஒலியை உடையதா

1. நவதி என்பது ணவதி என்று திரிந்தபின், ஷட் என்பது ஷண் எனத் திரியும் என்று இலக்கணம் கூறும்.

யில்லை. மெல்லெழுத்துக்களுள் நகாரம் நன்கு ஒலித்தல் இல்லை. இடையெழுத்துக்களுள் ரகர ழகரங்கள் பெரும்பாலும் சரியா யொலித்தல் இல்லை. இத்தகைய ஒலிவேறுபாட்டானும் சில திரிபு நேர்ந்துள்ளன.

இடையெழுத்துக்களெல்லாம் பல்வேறு வகையாகத் திரிந்தும் கெட்டும் வழக்கில் வழங்குகின்றன; செய்யுளுள்ளும் பல காண்கின்றன. அவற்றை நோக்குவோம்: முதற்கண், எல்லாரும் ஒருதலையா யுடன்படுந் திரிபினையுடைய சொற்களைக் குறிக்கின்றேன்.

[1]நெருநல்	—	[2]நென்னல்
[3]பெருமான்	—	[4]பெம்மான்
[5]ஒருத்தன்	—	[6]ஒத்தன்

நெருநல் முதலியவை நென்னல் முதலியனவாக நேரே திரியா. நெருநல் என்பது நெர்நல் என்றாகி, பின்னர், நெந்நல்—நென்னல் என்றாகியிருத்தல் வேண்டும் என்று தோன்றும். ஆயின், பழங் கன்னடமும் தெலுங்கும் நோக்கின், நெர்நல் என்பதுபோன்றவையே பழமைய என்பதும், தமிழில் உகரம் சேர்ந்துளது என்பதும் புலனாகும். நெர்நல், பெர்மான், ஒர்தன் என்பவற்றில் வேற்றுநிலை மெய்மயக்கமாயிருந்த ரகாரம் தன் முன்னின்ற மெய் யாகத் திரிந்துளது என்பது நன்கறியப்படும். பழங்கன்னடத்தில் வேற்றுநிலைமெய்மயக்கா யிருந்த ர ழகாரங்கள் தம் முன்னிற்கும் எழுத்தாகத் திரிந்து புதுக்கன்னடத்தில் வழங்குகின்றன. உதாரணமாக—

பழஙகனனடம		புதுககனனடம
எர்து	—	எத்து
உர்து	—	உத்து
பிர்து	—	பித்து
மர்து	—	மத்து
அழ்கெ	—	அக்கெ
கழ்தெ	—	கத்தெ
பழ்தி	—	பத்தி (ஹத்தி)
பொழ்து	—	பொத்து (ஹொத்து)

1. குறள். 336.
2. திருப்பாவை. 16. நென்னல் என்பது தெலுங்கில் நின்ன என்றும், கன்னடத்தில் நின்னே என்றும், மலையாளத்தில் இன்னலெ என்றும் வழங்குகின்றது.
3. பெருங்கதை. 42. 11.
4. திருஞான. தேவா. 1. 127: 1
5. திருவாச. 29. 2:
6. கலித். 62.

இவ்வாறே ரகர ழகரங்களெல்லாம் தம் முன்னிற்கும் எழுத்தாகத் திரிந்து புதுக்கன்னடத்தில் வழங்குகின்றன. புதுக்கன்ன[illegible]ல். தனிச்சொல்லில் ரகர ழகரங்கள் வேற்றுநிலை[illegible]மய்மயக்கத்தனவா யிருத்தல் இல்லை.

மேற்காட்டியவற்றில் பழங்கன்னடச்சொற்கள் புதுக்கன்னடத்தில் திரிந்து வழங்குதல் போன்று, வடசொற்கள் பாகதத்தில் திரிந்து வழங்குகின்றன. உதாரணமாக—

வடசொற்கள்		பாகதச்சொற்கள்
அர்க:	—	[1]அக்கோ
ஆர்த:	—	[2]அத்தோ
கர்ணபூரம்	—	[3]கண்ணஊரம்
கர்தரீ	—	[4]கத்தரீ
கார்யம்	—	[5]கய்யே
கீர்தி:	—	[6]கித்தீ
நிர்மாதி	—	[7]ணிம்மாண இ
நிவர்தக:	—	[8]ணிவத்த ஓ
தீர்கம்	—	[9]திக்கம்
தூர்த:	—	[10]துத்தோ
மூர்தி:	—	[11]முத்தீ
வர்ண:	—	[12]வண்ணோ
வர்தமானம்	—	[13]வத்தமாணம்
வார்தா	—	[14]வத்தா
வர்ம	—	[15]வம்மோ

என்பன காண்க. வடசொற்களில் வேற்றுநிலைமெய்மயக்கா யிருந்த ரகாரம் தன் முன்னின்ற எழுத்தாய்த் திரிந்து பாகதமாய் வழங்குகின்றது. இவ்வாறே லகாரமும் தன் முன்னின்ற எழுத்தாய்த் திரிதல் உண்டு.

உல்கா	—	[16]உக்கா

1.	ப்ராக்ருதப்ரகாஶிகை.	3· 3	9.	ப்ராக்ருதப்ரகாஶிகை.	3·58
2.	,,	3·24	10.	,,	3·24
3.	,,	4· 1	11.	,,	3·24
4.	,,	3·24	12.	,,	4·15
5.	,,	2· 7	13.	,,	3·24
6.	,,	3·24	14.	,,	3·24
7.	,,	8·36	15.	,,	4·18
8.	,,	3·24	16.	,,	3· 3

இனி, இடையெழுத்துக்களேயன்றிப் பிறவெழுத்துக்களும் இவ்வாறு திரிந்து வழங்கும். இவற்றையெல்லாம் ஈண்டு எடுத்துக்காட்டியதன் கருத்து, தமிழில் இங்கனம் திரிந்தன உள, அவ்வாறு திரிதல் இயல்பே என்பதனை வலியுறுத்தற்பொருட்டே எனக் கொள்க. இனி, தமிழ்ச்சொற்களை நோக்குவோம்:

மேல், வடசொற்களிலுள்ள ரகாரத்தின் திரிபினை அறிந்தோமாகலின், தமிழ்ச்சொற்களிலும் முதற்கண் ரகாரத்தின் திரிபினை அறிவோம்:

சாத்து

சாத்து என்பது சாரச் செய் என்னும் பொருளில் வழங்குகின்றது. 'கதவு சாத்து' என்பதில் சாத்து என்னுஞ் சொல்லின் பொருளை நோக்குக. கு, சு, து முதலிய எழுத்துக்களை ஈற்றிலுடையன பகுதிகளாய் வழங்கினும், அவற்றினுள் வேறொரு பகுதி அமைந்துளது என்னும் டாக்டர் கால்ட்வெல்லின்கொள்கைப்படி, சாத்து என்பதனுள்ளும் பகுதி ஒன்று உளதாகும். அதன் பொருளை நோக்கின், சார் என்பது பகுதியாதும் எனப் புலனாகும். சார்+து =சார்து. சார்து என்பது மருவிச் சாத்து என்றாகியுளது. பேர்தி என்பது பேத்தி என்று வழங்குதல் ஈண்டைக்கு ஒப்பிடற்பாலது. நீத்தம் என்பது நீர் என்னுஞ் சொல்லினின்று அமைந்ததென்பது டாக்டர் கால்ட்வெல் எழுதியிருப்பதனாலும் அறியலாகும். நீர்+து+அம்=நீர்தம்—நீத்தம். இச்சொற்களில், ரகாரம் தன் முன்னின்ற தகாரமாய்த் திரிந்துளது.

பீச்சு

பீச்சு என்பது பால்கறத்தற் பொருளில் வழங்குகின்றது. இதில், சு—விகுதியாகுமாகலின், முதனிலை பீர் என்பது ஆகும். பீர் என்பது பால் என்னும் பொருளது.

'பீரென்ப முலையிற் பாலும் பீர்க்கொடு பசலைக்கும் பேர்'

என்னும் நிகண்டு காண்க. பீர்+சு=பீர்சு—பீச்சு. இச்சொல் சிறிய தொளையையுடைய குழலினின்று நீரை வெளிவிடுதற் பொருளிலும் வழங்குகின்றது.

ஒவ்வொன்று, இவ்விரண்டு

ஒவ்வொன்று என்பது ஒன்று என்னும் எண்ணுப்பெயரொடு ஒன்று என்பது சேர்ந்து அமைந்தது. இவ்விரண்டு என்பதும் இவ்

வாறே இரண்டு இரண்டு என்னும் இரண்டு சொற்களால் ஆகியது. இவ் வெண்ணுப்பெயர்கள் தம்மொடு தாம் புணரின் இவ்வாறாகும் என்று தொல்காப்பியத்தில்[1] விதி கூறப்படவில்லை. அவர், ஒன்று இரண்டு என்பவை வேறு சொற்களொடு புணருமிடத்து ஒரு இரு என்றாகும் என்று கூறியுள்ளார். அதுகொண்டு நோக்கின், ஒரு என்பதனொடு ஒன்று என்பது புணரும்வழி வகரவுடம்படுமெய் பெற்று ஒருவொன்று என்றாகும். ஒரோவொன்று என்னும் வழக்கு இருத்தலானும் இஃது அறியப்படும். ஒருவொன்று என்பதில் ரகரத்தொடு நின்ற உகரம் நன்கொலிக்காமற் கெட, [2]ஓர்வொன்று என்றாகும். ஓர்வொன்று என்பதுவே ஒவ்வொன்று என்று மருவியுளது என்பது மேற்கூறியவற்றான் எளிதிற் புலனாகும். இவ்வாறே இரு + இரண்டு என்பவை இருவிரண்டு என்று நின்று, பின்னர் இர்விரண்டு என்றாகி, இவ்விரண்டு எனத் திரிந்துளது. இச் சொற்கள் இவ்வாறாதற்கு நன்னூலார் விதி கூறியிருத்தலின், அவர்காலத்திற்குமுன்னரே இவற்றில் ரகரமெய் கெட்டதாகும். ரகரம் கெட்டதனான், 'இவ்விரண்டு' என்பதனைக் கேட்டவுடன் இந்தஇரண்டு என்னும் பொருளே தோன்றுகின்றது. இவ்வாறே 'இவ்விருவர்' என்றாலும் இந்தஇருவர் என்னும் பொருளே முதற்கண் எழுகின்றது. இருவிரண்டு, அல்லது இர்விரண்டு என்று வழங்கின் பொருள் தெளிவாகும்.

அவ்வாறு, வெவ்வேறு

அவ்வாறு என்னுஞ் சொல்லைக் கேட்டவுடன் 'அப்படி' என்னும் பொருளே தோன்றுகின்றது. இதற்கு, ஆறுஆறு என்னும் பொருளும் உண்டு. அப்பொருளில், ஆறு என்பதன் திரிபாகிய [3]அறு என்பதனொடு ஆறு என்னுஞ் சொல் சேர்ந்து அமைந்தது. அறு + ஆறு = அறுவாறு என்றாகும். அறு என்பதில் றகரத்தின் மேலூர்ந்த உகரம் கெட, அறுவாறு என்பது அற்வாறு அர்வாறு என்று நின்று, அவ்வாறு என்று மருவியுளது. கன்னடத்தில், நிலைமொழியீற்று றுகரத்தில் உகரம் கெடுதல் உண்டு. றுகரம் கெட்டவழி றகாரம் ரகாரம் ஆகும் என்று இலக்கணநூல்கள் கூறுகின்றன.

நேஸறு + மூடிதுது = நேஸர் மூடிதுது

என்பது காண்க. நேஸறு என்பது, தமிழில் நாயிறு (ஞாயிறு)

1. மருவின் பாத்திய என்பர். எழுத். 482.
2. ஓராயிரம், இராயிரம் என்று வழங்குதலை நோக்கின், ஓர்; இர் என்னும் வடிவமும் உண்டென்பது அறியப்படும்.
3. மூன்றும் ஆறும் நெடுமுதல் குறுகும் என்னும் விதி ஈண்டும் கொள்க.

என்று வழங்குஞ் சொல்லே. ஆகலின், அது றுவ்வீற்றதே என்பது துணிபு. இனி, தெலுங்கிலும்,

நூறு + நாள்ளு = நூர் நாள்ளு

என்றாதல் உளது. ஈண்டு, நூறு என்பது தமிழில் நூறு என்று வழங்குமதுவே யாகலின், இதுவும் றகரமுடையதே என்பதில் ஐயம் இன்று. இவற்றால், றகரத்தில் உயிரெழுத்துக் கெடின் றகாரம் நன் கொலித்தல் இன்றி ரகாரமா யொலிக்கும் என்பது வலியுறும். ஆறு + ஆறு என்பவை அவ்வாறு என்றாகும் என்பதுவும் நன்னூலினான் அறியப்படுகின்றது. ஆகலின், அவர்காலத்திற்கு முன்னரே இவ் வெண்ணுப்பெயர்த்தொகைச்சொல் மருவி வழங்கிற்று என்பது அறியப்படும்.

இனி, வெவ்வேறு என்பதும் வேறுவேறு என்னும் இரண்டு சொற்களால் ஆகியதுவே. ஆறு + ஆறு என்பவை அவ்வாறு என்றாகியவாறே வேறு + வேறு என்பவை வெவ்வேறு என்றாகி யுள்ளன. வேறு என்பது முதல் குறுகி வெறு என்று நிற்றல்[1] வெறுயிரம் என்பதனால் அறியலாகும். இதனை நோக்கின், எண்ணுப் பெயர்க்குக் கூறிய விதிபோன்று இதற்கும் கூறுதல் வேண்டும் என்பது போதரும்.

தெலுங்கு கன்னடம் மலையாளம் இம்மொழிகளில் ஆறுஆறு, வேறுவேறு என்ற றகரம் கெடாமல் இன்றளவும் வழங்குதல் அறிதற்பாலது. (கன்னடத்தில் பேறேபேறெ என்று வழங்கும். தெலுங்கில் வேர்வேறு என்றெழுதுதலும் உண்டு.)

ஆறு, வேறு என்னும் றுவ்வீற்றுச் சொற்கள் தம்மொடு தாம் புணர்வுழி, ஒரு, இரு என்னும் ருவ்வீற்றுச்சொற்களேபோன்று அமைந்துநிற்றலின் அவ்வொற்றுமை கருதி அவை ஈண்டுக் குறிக்கப் பட்டன. இனி, மன்று என்னுஞ் சொல்லை நோக்குவோம்:

மன்று

மன்று என்பது வெளியிடம், அம்பலம் என்னும் பொருள் களில் வழங்குவது. அச்சொற்கு [2]ஆசிரியர் நச்சினார்க்கினியர், 'ஊர்க்கு நடுவாய் எல்லாரும் இருக்கும் மரத்தடி' என்று பொருள் கூறியுள்ளார். அதனை நோக்கின், மன்று என்பதன் முதல்வடிவம் மர்ன்று (மரன்று) என்பதுவே யாகும் என்பது புலனாகும். மர்ன்று (மரன்று) என்பது மரனை உடையது என்னும் பொருளது

1. சீவக. 76. நச்சினார்க்கினியருரையான் வலியுற்றது.
2. திருமுருகாற். உரை.

அதனுனே, நச்சினுர்க்கினியர் 'மரத்தடி' என்று பொருள் கூறினர். சிற்றார்களில், வழக்குத் தீர்க்குந் தலைமக்கள், பல இனத்தவரும் வருதற் கேற்ற இடத்தில் மரத்தினடியில் இருந்து வழக்குக் கேட்பது வழக்கம். இஃது இன்றுஞ் சில ஊர்களில் உளது. அம் மரத்தின் அடியில் பெரும்பாலும் [1]திண்ணை கட்டியிருப்பர்.

மேற்கூறியவற்றால், ரகரமெய் கெடுதலும் உண்டு என்பது அறியப்படும். மருந்து என்று தமிழில் வழங்குஞ் சொல், பழங் கன்னடத்தில் மர்து என்று ரகரமெய்யொடு வழங்க, தெலுங்கில் மந்து என்று ரகரமெய் கெட்டு வழங்குதல் ஈண்டு ஒப்பிடத்தகும்.

மந்தை என்பது, ஊர்மாடுகள், மேய்ச்சலுக்குச் செல்லுந் துணையும் தங்கியிருக்கும் இடத்திற்குப் பெயராய் வழங்குகின்றது. இதுவும் மரன் என்பதனெடு தொடர்புடையதா யிருத்தல் வேண்டும். மரன் + து + ஐ = மரந்தை, மர்ந்தை = மந்தை. விகுதி வேறுபடின் பொருள் வேறுபடுமாகலின், மன்று, மந்தை என்பவை பொருளில் வேறு பட்டன. கொள்ளை, கொள்ளி, கொள்கை முதலியவை விகுதிவேறு பாட்டாற் பொருள் வேறுபட்டிருத்தல் காண்க.

இதுகாறும் கூறியவற்றால், ரகரமெய் தன் முன்னிற்கும் எழுத் தாய்த் திரிதலும், கெடுதலும் உண்டு என்பது அறியப்படும். இனி, ரகரத்தொடு பிறப்பொற்றுமையுடைய ழகரத்தின் திரிபினை நோக்குவோம் :

அகப்பை, ஆப்பு, தாப்பாள்

அகப்பை என்பது அகழ் என்னும் முதனிலையடியின் அமைந்த தாகும். அகழ் + பு + ஐ = அகழ்பை. முதலில் வழங்கிய மரவகப்பை மரக்கட்டையின் உள்ளிடத்தில் அகழ்ந்து செய்யப்பட்டதாகலின், அஃது அகழ்பை என வழங்கப்பட்டது. அகழ்பை என்னுஞ் சொல் அகப்பை என்று மருவி வழங்குகின்றது. இஃது, ஆப்பு என்னுஞ் சொல்லின் அமைதியினை நோக்கின் வலியுறும். பனை முதலியவற்றைப் பிளத்தற்கு, முதற்கண் அவற்றில் இடையிடையே ஆழ இடுகின்ற கூரிய முனையையுடைய சிறுகட்டையை ஆப்பு என்று வழங்கு கின்றனர். ஆழ இடுதலின் அஃது ஆழ்பு எனப் பெயர் பெற்றது. ஆழ்பு என்பதுவே ஆப்பு என்று வழங்குகின்றது என்பது எளிதின் அறியப்படும். இனி, தாப்பாள் என்று வழங்குஞ் சொல்லை ஈண்டு

1. அத் திண்ணை வேயப்பட்டிருப்பின் பொதியில் (பொதிந்த இல்) எனப் பெயர் பெறும். அஃது ஒருவருக்கே உரியதன்றாகலின் பொதுவில் ஆகுமாயினும், பொதியில் என்பது பொதுவில் என்னுஞ் சொல்லின் திரிபன்று என்பது உளங்கொளற்பாலது.

ஒப்பிடுதல் தகும். [1]தாழ்பாள் என்பது தாப்பாள் என்று திரிந்துளது என்பது அதன் பொருளானே புலனாகும். இக் காட்டியவற்றிலெல்லாம் ழகரம் தன் முன்னின்ற பகரமாய்த் திரிந்துளது. இனி, தாக்காட்டு என்பது தாழ்காட்டு என்பதன் திரிபு எனத் தோன்றுகின்றது. தாழ்—தாமதி. இவ்வாறாயின், ழகரம் முன்னின்ற ககரமாய்த் திரிந்ததாகும்.

முற்றும்

முற்றும் என்பது, ஸம்பூர்ணம் என்பதுபோல நூல்களின் இறுதியில் எழுதப்படும். 'நெய்தற்கலி முற்றும்' என்று கலித்தொகையில் எழுதியிருப்பது காண்க. இதன் பொருளை நோக்குமிடத்து, இது, முழுதும் என்னுஞ் சொல்லின் திரிபாகும் எனத் தோன்றுகின்றது. முழ்தும்=முற்றும். பழங்கன்னடத்தில், கழ்தெ, பொழ்து என்று குறிலையடுத்து ழகரம் மெய்யாயிருத்தலின், அவ்வாறே பண்டைத் தமிழிலும் [2]குறில்வழி ழகரமெய்யினை யுடைய சொற்கள் வழங்கினவாகலாம். அன்றேல், முழுதும் என்பதில் ழகரத்தை ஊர்ந்து நின்ற உகரம் கெட்டது எனல் வேண்டும். இஃது எவ்வாறாயினும், முழ்தும் என்பதுவே முற்றும் என்று திரிந்துளது என்பது தவறாகாது. ஈண்டு ழகாரம், தகாரம் வந்தவழி லகாரம் திரிதல் போன்று, றகாரமாய்த் திரிந்துளது.

புற்று

புற்று என்பது புழல், புழை என்பவற்றிற்கு முதனிலையாகிய புழ் என்பதனடியில் அமைந்ததாகும். புழ்+து=புற்று; புழை உடையது என்பது அதன் பொருள். போழுது போழ்து, விழுது வீழ்து, முழுகு மூழ்கு என்பனபோலக் குறில் நெடில் இரண்டும் ஒரு சொல்லின் முதற்கணிற்றல் உண்மையின், அம் முறையில், புழ் என்றும் பூழ் என்றும் முதனிலை இருத்தல் கூடும். புழ் எனக் குறில்வழி ழகரமெய் வழங்காததனான், அது புழல் என விகுதி பெற்று நின்றது. [3]பூழ் என்பது நெடில்முதலதாகலின், விகுதி பெறாமலே வழங்கும்.

1. தாழ்பாளம் என்பது சரியான சொல்லாகும்.

2. 'ரகார ழகாரம் குற்றொற் றாகா' என்னுஞ் சூத்திரத்தை நோக்கின், பண்டு குறில்வழி ரகர ழகரம் உடையதாயிருந்திருத்தல் வேண்டும் என்பது போதருதல் கூடும்.

3. இஃது இடக்கர்ப்பொருளில் வழங்குகின்றது; அல்விகுதி பெற்றும் இடக்கராய் வழங்கும்.

'புழற்கா ளாம்பி' (சிறுபாண். 134)
'புரவிவெம் பூட்கைதேர்'. (கம்ப. முதற்போர். 58)

என்பவற்றில், புழல் பூழ் என்னுஞ் சொற்கள் அமைந்திருத்தல் காண்க. பூழ் என்னுஞ் சொல்லை நோக்கின், புழ் என்று மற்றொரு வடிவம் இருக்கும் என்பது போதருமன்றே?

முட்டாள்

முட்டாள் என்பது முழ்தாள்(முழ்துஆள்) என்பதன் திரிபாகும். முழுஆள் என்பது முழுமகன் என்றபடி. முழுமகன் —அறிவில்லாதவன். கீழ்மகன் என்னும் பொருளிலும் வழங்குகின்றது. 'மோட்டிடத்துஞ் செய்யார் [1]முழுமக்கள்' என்னுமிடத்து, முழுமக்கள் என்பதன் பொருளை அறிக. இதனால் முழுமகன் என்பதும் முட்டாள் என்பதும் ஒருபொருளதேயாதல் அறியலாகும். ஆகவே, முட்டாள் என்பதில், ழகாரம் தகாரத்தொடு கூடிய-வழி டகாரமாய்த் திரிந்துள்ளமை போதரும். இவ்வாறாயின், ழகரம் தகாரத்தொடு கூடுமிடத்து (லகாரம்போன்று றகாரமாதலேயன்றி), ளகாரம்போன்று டகாரமாதலும் உண்டென்று கொள்ளுதல் வேண்டும்.

இனி, முழ்தாள் (முழ்துஆள்) என்பது முற்றாள் என்றாகி, அது பின்னர் முட்டாள் என்று திரிந்தது எனினும் அமையும்.

மங்கு, மண்ணை ; முங்கு

மங்குதல் என்பது மழுங்குதல் என்னும் பொருளது. இப்பொருளை நோக்கின், மங்கு என்பது மழுங்கு என்பதன் மரூஉ என்பது புலனாகும். மழுங்கு என்பதில் கு—விகுதியாமாகலின், அதன் முதனிலை மழ் என்பது ஆகும் எனத் தோன்றுகின்றது. மழுங்கியது என்னும் பொருளில் வழங்குகின்ற மண்ணை என்னுஞ் சொல்லை நோக்கின், மழ் என்னும் முதனிலை உண்டென்பது அறியலாகும். மழ் + ந் + ஐ = மண்ணை.

'நுதிமுக மழுகிய மண்ணை வெண்கோட்டு'

என்னுமிடத்து, 'மண்ணை வெண்கோடு— மழுமட்டையான கோடு' என்று உரையாசிரியர் எழுதியிருப்பது காண்க. மழுங்கு என்பதே-யன்றி, மழுகு என்றும் வழங்குதல் உண்டு என்பது ஈண்டுக் கண்டாம். முழுகு என்னும் பொருளில் வழங்கும் முங்கு என்னுஞ் சொல்

1. 'அறிவுபுக ஓர் புரை இல்லாத மக்கள்'. திரிகடுகம், 10. பழைய வுரை.

ஈண்டு ஒப்பிடற்பாலது. முழுகு என்பது நேரே முங்கு எனத் திரி யாது. முழுகு என்பதில் ழகரத்தை ஊர்ந்துநின்ற உகரம் கெட்டு முழ்கு என்றாகும். முழ்கு என்பது முங்கு என மருவும். மங்கு (மழ்கு), முங்கு (முழ்கு) என்னும் இச்சொற்களை நோக்கின், ழகாரம் முன்னின்ற ககாரத்தின் இனமெல்லெழுத்தாய்த் திரிந்துளது என அறியலாகும்.

தோண்டு

அடிமை என்னும் பொருளில் தொண்டு, தொழும்பு, தொழுத்தை என்னுஞ் சொற்கள் வழங்குகின்றன. தொழும்பு, தொழுத்தை என்னுஞ் சொற்களை நோக்கின், தொண்டு என்பதிலும் ழகரம் இருத்தல் வேண்டும் என்பது தோன்றும். அன்றியும், அதில், டு(து)—விகுதியாகுமாகலின் அதனுள் முதனிலை இருத்தல் வேண்டும். இவற்றை உட்கொண்டு ஆராயின், தொழ் (தொழு) என்பதொரு முதனிலை உண்டென்றும், அதனொடு, து—சேர்ந்து தொண்டு என்றா யது என்றும் புலனாதல் கூடும். கன்னடத்தில் தோழ்து என்று வழங்குதல் ஈண்டு அறிகற்பாலது. தமிழில் பிழி என்று வழங்குஞ் சொல் தெலுங்கில் பிண்டு என்று வழங்குதலும் ஈண்டுக் கருதுதற் பாலதாகும்.

இதுகாறுங் கூறியவற்றால், ழகரமெய் தன் முன்னிற்கும் எழுத்திற்கியையப் பலவாறு திரியும் என்பது நன்கு விளங்கும். இனி, தனிநெடிலை யடுத்துநிற்கும் ழகரம் கெடுதல் உண்டு. போது, பேகணி, தாவடம், வாவரசி (சுமங்கலி), கூவரகு முதலிய சொற்களைக் காண்க.

இனி, யகரத்தினைக்குறித்து ஆராய்வோம் :

கோச்சகம்

கொச்சகம் என்பது [1]கொய்சகம் என்பதன் திரிபு என ஆசிரியர் நச்சினார்க்கினியருரையினால் அறியப்படுகின்றது. இதனை நோக்கின், இச்சொல்லில் யகரம் முன்னின்ற சகரமாய்த் திரிந்துளது எனப் போதரும்.

கோத்து

கொத்து என்பது தானியமாகக் கொடுக்குங் கூலிக்குப் பெய ராய் வழங்குகின்றது. பயிர்த்தொழிலில் நடுதல் . களைபறித்தல் அறுவடைசெய்தல் முதலிய எல்லாத்தொழில்களிலும் வேலை- செய்தோருக்குத் தானியத்தையே கூலியாகக் கொடுக்கும் வழக்கம்

1. கொய்யகம் என்று யாழ்ப்பாணத்தில் வழங்குகின்றது.

இன்றும் உளது. வரகு கேழ்வரகு சோளம் கொள் முதலிய எல்லாப்பயிர்களையும் அறுவடை செய்தோருக்கு அவ் வத் தானியத்தையே [1]கூலியாகக் கொடுப்பர். இதனால், அவர்கள் கொய்த தானியத்தையே—கூலத்தையே—கொடுக்கும் முறை அறியப்படும். இவற்றை நோக்கின், கொத்து என்பது கொய்து என்பதன் திரிபாகும் என எளிதிற் புலனாகும். மலையாளத்தில், 'கொய்து' (கொய்த்து) என்பது அறுவடைக்குப் பெயராய் வழங்குகின்றது. யாழ்ப்பாணத்தில், கொத்து என்பது நாழிக்குப் பெயராய் வழங்குகின்றது. இவற்றை-யெல்லாம் ஒருங்கு நோக்கின், கொத்து என்பது கொய்து என்பதன் திரிபு என்பது துணியலாகும். போய்ச் சேர்தல் என்னும் பொருளில் மலையாளத்தில் வழங்குகின்ற 'எத்து' என்னுஞ் சொல் எய்து என்பதன் திரிபாகும். இதுவும் ஈண்டு ஒப்பிடற் குரியதே.

நத்து, நச்சு

விரும்பு என்னும் பொருளில் வழங்கும் நத்து என்னுஞ் சொல்லில், து—விகுதியாகுமாகலின், முதனிலை நய் (நய) என்பதாகும். நய்+து=நய்து— நத்து. கயப்பு கய்ப்பு(கைப்பு) என்பவற்றை நோக்கின், நய நய் என இரண்டு வடிவமும் இருத்தல் கூடும் என்பது போதரும். நயப்பு நய்ப்பு(நைப்பு) என்னும் இரண்டு சொற்கள் உண்மை இதனை வலியுறுத்துமன்றே?

யகரம் இடையண்ணத்திற் பிறப்பதாகலின், நய்து என்பதில் யகரத்தை அடுத்திருக்குந் தகாரம் அவ் யகாரம் பிறக்குமிடத்திற் பிறப்பதாகிய சகாரமாய்த் திரிந்தது. நய்து=நய்சு. நய்சு என்பது பின்பு நச்சு என்று திரிந்துளது. யகரமில்லாதிருப்பின், நத்து என்பது நச்சு எனத் திரியாது. கொத்து, கொச்சகம் என்பவையும், நத்து நச்சு என்பவையும் முறையே ஒப்பிடத்தக்கன. இவற்றால் யகரம் தன் முன்னிற்கும் எழுத்தாய்த் திரிதல் பெறப்படும்.

விரும்பு என்னும் பொருளையுடைய நம்பு என்பதுவும் நய் என்பதனினின்று அமைந்தது எனத் தோன்றுகின்றது. கொம்பு என்பது கொய் என்பதினின்று அமைந்தது என்னுங் கால்ட்வெல்-ஆசிரியர்கூற்று இதனை வலியுறுத்தும். இவ்வாறாயின், யகரம் தன் முன்னிற்கும் வல்லெழுத்தின் [2]இனமெல்லெழுத்தாயும் திரியும் என்று கூறல் வேண்டும்.

1. கூலி என்பது கூலம் என்பதனினின்று அமைந்ததாகும்.

2. இத்தகைய சொற்களில் இனமெல்லெழுத்துத் தோன்றிற்று எனவும், அவ்வழி யகரம் கெட்டது எனவும் கொள்ளுதலும் கூடும்.

A NOTE ON THE WORD 'TĒVU'

By

V. VENKATA RAJULU REDDIAR

A discourse upon the verb 'tēvu' is given in the following pages. The verb is written as 'tevu' in the available editions of *Tolkappiyam.* But the correct form seems to be 'tēvu.'

'தேவு' என்னுந் தமிழ்ச்சொல்

BY

V. VENKATA RAJULU REDDIAR,

Junior Lecturer in Tamil.

மதுரைக்காஞ்சியில்,

> '[1]நீர்த்தெவ்வு நிரைத்தொழுவர்
> பாடுசிலம்பு மிசை'

என்று பதிப்பித்திருக்கும் அடிகட்கு, 'நீரை இடாவான் முகந்து கொள்ளும் நிரையாக நின்று தொழில்செய்வாரிடத்தே ஒலிக்கும் ஓசை' என்னும் உரை காண்கின்றது. 'நீர்த்தெவ்வு நிரைத்தொழுவர்' என்னும் அடிக்கு, 'நீர்தெவு நிரைத்தொழுவர்' என்னும் பாடாந்தரம் கொடுக்கப்பட்டுளது. அன்றியும், மேலையடிகளின் உரையின் கீழ்க் குறிப்பில், 'தெவ்வு என்ற பாடமே நேரானது' என்று குறிக்கப் பட்டிருக்கின்றது. ஆயின், தொல்காப்பியப் பதிப்புக்களெல்லாவற்றி லும், 'தேவுக் கொளற்பொருட்டே' என்னும் பாடமே உளது. இளம் பூரணருரையில், 'நீர்தேவு நிரைத்தொழுவர்' என்று உதாரணங் கொடுக்கப்பட்டுளது. சேனாவரையத்தில், 'நீர்த்தேவு நிரைத்தொழுவர்' என்னும் உதாரணமும், 'தேவும் தெவ்வும் முறையானே கொள்ளுதலும் பகையும் ஆகிய குறிப்பு உணர்த்தும்' என்னும் உரையும் காண்கின்றன. நச்சினார்க்கினியருரையில், 'தேவு கொள்ளுதலாகிய குறிப்பு உணர்த்தும்' என்னும் உரையும், 'நீர்தேவு நிரைத்தொழுவர்' என்னும் உதாரணமும் காண்கின்றன. தெய்வச்சிலையாருரையில், 'தேவு என்னுஞ் சொல் கொள்ளுதல் என்பதன் பொருள் படும்' என்னும் உரையும், 'நீர்தேவு நிரைத்தொழுவர்' என்னும் உதாரணமும் உள்ளன. இப்பதிப்புக்களு ளொன்றனிலாதல், 'தெவ்வுக் கொளற்பொருட்டே' என்று வகரமெய் இரட்டித்த பாடம் காண்கிலது; உதாரணத்திலும் வகரமெய் இலது.

பத்துப்பாட்டின் பதிப்புக்களில், 'நீர்த்தெவ்வு நிரைத்தொழுவர்' என்று வகரமெய் சேர்த்துப் பதிப்பித்திருப்பதற்கு முக்கிய காரணம் பிரயோகவிவேகமே ஆகும். அந்நூலில், 'நாநார்த்த பதத்தையெல்லாம்,

1. இடா முதலியவற்றால் நீரை இறைத்தற்பொருளில் 'தேவு' என்னுஞ் சொல் மலையாளமொழியில் வழங்குகின்றது. இப்பொருளே ஈண்டு அமை வுறுகின்றது. ஆகலின், கொளற்பொருட்டில் வந்ததற்கு இவ்வடி அத்துணை அமைவுடைய உதாரண மாதல் இன்று.

"வர்ணவற்பாவம்" என்னும் எழுத்தொப்புமையுடைய பலபொருளொரு சொல் பலசொல்லல்லது ஒருசொல் அன்று எனவும், ஒன்றல்லவை பல என்பதனானும் பல என்பதல்லது ஒருசொல் அன்று எனவும், இரு சொல்லாதலின் இருகால் உரைக்க எனவும் வடநூலார் கூறுவர்; என்னை? "பய: க்ஷீரம் பயோம்புச" என அமரசிங்கத்துள் வருதலின் என்க.... தொல்காப்பியரும் "தெவ்வுக் கொளற்பொருட்டே", "தெவ்வுப் பகை யாகும்" எனவும் இரட்டித்துக் கூறுவர்' என்பது காண்கின்றது. இஃது அமரசிங்கன்கருத்தாயின் அமரத்துட் பலபொருள்ஒருசொற் றொகுதி (நாநார்த்த வர்க்கம்) என்ற சொல்வழக்கிற்கே இடனின்று; பல பொருளைத் தருமிடத்திற் பலசொல் ஆகுமன்றே? ஆகையால், பலபொருளொருசொல், எல்லாவற்றையும் பலகால் எடுத்துக்கூறியிருத் தல் வேண்டும். எவ்வாறெனின், அவர் காட்டிய 'பய: க்ஷீரம் பயோம் புச' என்பதுபோல. இனி, 'பய: க்ஷீரம் பயோம்புச' என்பதன் பின் னுள்ள அடியை நோக்குவோம்:

'ஓஜோ தீப்தெள பலே ஸ்ரோத இந்த்ரியே நிம்நகாரயே' என்னும் அடியில், தீப்தி பலம் என்னும் இருபொருளையுடைய ஓஜஸ் என்னுஞ் சொல்லையும், இந்திரியம் ஆற்றிெனாழுக்கு என்னும் இருபொருளையுடைய ஸ்ரோதஸ் என்னுஞ் சொல்லையும் இருகால் கூறியிருத்தல்வேண்டும். அங்கனம் கூறிற்றிலரே! இனி, நாநார்த்தவர்க்கத்தின் முதற்கண் உள்ள,

'ஆகாஶேத்ரிதிவே நாகோ லோகஸ்து புவநே ஜநே'

என்ற, இரண்டுபொருளுடைய நாக என்னுஞ்சொல்லையும், லோக என் னுஞ் சொல்லையும் ஒருகாற் கூறியுள்ளாரேயன்றி இருகாற் கூறினாரல்லர். யமன் முதலிய பதின்மூன்று பொருளையுடைய ஹரி என்னுஞ் சொல்லையும் ஒருகாற் கூறியதேயன்றிப் பலகாற் கூறிற்றிலர். ஆதலின், 'இரு சொல்லாதலின் இருகால் உரைக்க' என்பது வடநூலாருள் ஒரு சாரர் கொள்கையாதலேயன்றி எல்லார்க்கும் ஒப்ப முடிந்ததன்று என்பது நன்கறியப்படும். இதனை, [1]'அப்பதீக்ஷிதர் [2]"ஏகநாளாவலம்பி பலத்துவந்துவம்" போல என்று திருஷ்டாந்தங் கூறி, ஒருகால் உரைக் கவே பலபொருளிற் பிரவிருத்திநிமித்தம் ஒருங்கு தோன்றும் என்றுங் கூறுவர்' என்று பிரயோகவிவேக முடையார்தாமே கூறியிருப்பதனான் அறிதல் கூடுமே. 'ஸக்ருத் உச்சரிதஶ் ஶப்த: ஸக்ருத் ஏவ அர்த்தம் கமயதி' (ஒருகால் உச்சரிக்கப்பட்ட சொல் ஓரர்த்தத்தையே தெரிவிக் கும்) என்னும் நியாயத்தை மேற்கொண்டவர்களும் சொற்சுருங்குதற் பொருட்டுப் பலபொரு ளொருசொல் ஆண்டனராயினும், பொருளுரைக் குங்கால் ஆவ்ருத்தி செய்து பல பொருள் கூறுவர்.

1. அப்பயதீக்ஷிதர் என்பது வழக்கு.
2. 'ஏகநாளாவலம்பி பலத்வயவத்' என்பது ஒரு நியாயம்.

இவற்ருல், பல பொரு ளுடைய சொல்லைப் பலகாற் கூறுதல் வேண்டும் என்னும் முறைமை அமரசிங்கனுக்குக் கருத்தன்று என்பது அறியலாகும். ஆயின், பயஸ் என்ற சொல்லை இருமுறை கூறியது என்னெனின், 'விருத்தம் அமைவுறல் வேண்டி இங்கனம் கூறியிருத்தல் வேண்டும் என்று சொல்வது மிக்க அமைதி' என்று பாரமேஸ்வரீய வியாக்யானம் கூறுஞ் சமாதானம் உட்கொளற்பாலது.

இனி, தொல்காப்பியத்தை நோக்குவோம்: தொல்காப்பியனுர் பல பொருள் தருஞ் சொற்களுள் ஒன்றனையாவது பல கால் எடுத்துக் கூறிற்றிலர்.

'பணையே பிழைத்தல் பெருப்பு மாகும்'
'படரே உள்ளல் செலவு மாகும்'
'அழுங்கல் இரக்கமும் கேடுஞ் செய்யும்'
'செழுமை வளனும் கொழுப்பு மாகும்'
'விழுமம் சீர்த்தியும் சிறப்பு மிடும்பையும்'
'நனவே களனும் அகலமும் செய்யும்'
'மதவே மடனும் வலியு மாகும்'

என்னும் இச் சூத்திரங்களிற் கூறப்பட்ட பணை முதலிய சொற்களெல்லாம் ஒன்றற்கு மேற்பட்ட பொருளை யுடையனவாயிருப்ப, அவற்றை ஒருகால் கூறியதுவேயன்றிப் பலகால் உரைத்திலரே! இதனுல், 'தெவ்வு' என்னுஞ் சொல் இருபொருள் தருதலின் அதனை இருகாற் கூறினர் என்ற கூற்றுச் சிறிதும் அமைவதன்ருதல் அறியப்படும். ஆகலின், பழைய உரைகாரரனைவரும் மேற்கொண்டு காட்டியுள்ள வடிவமே உண்மையாவதன்றிப் பிரயோகவிவேகநூலார் கொண்டது உண்மையாதல் இன்று என்பது கூருமலே விளங்கும். ஆயின், அமரசிங்கன் ஓரோவழி விருத்தம் அமைதல் வேண்டி இருகாற் கூறியாங்குத் தொல்காப்பியரும் அடி நிரம்புதல் வேண்டி இருகால் உரைத்தார் என்று கொள்ளுதல் கூடும் எனின், அன்னதன்று; 'தெவ்வுப் பகையும் கோளற்பொருட்டு மாகும்' என்று கூறின் அடி நிரம்புமாகலின்.

இனி, பழைய உரைகாரர் கொண்ட சொல் யாதோ எனின், 'தேவு' என்பதுவே. ஓலையேட்டில் எழுதுங்கால் மெய்கட்கும் எகரஒகரங்கட்கும் புள்ளியிடும் முறை மேற்கொள்ளப்படாததனுன், தேவு என்பது தேவு என்று எழுதப்படும். தொல்காப்பியவுரைகளைப் பதிப்பித்தவர்கள் தெவு என்றே பதிப்பித்தனர். மாந்தரஞ் சேர லிரும்பொறை என்பது மாந்தரஞ் சோ லிரும்பொறை என்றும், 'சேரன் மடவன்னம்' என்பது 'சோன் மடவன்னம்' என்றும் பதிப்பிக்கப்பட்டமை ஈண்டைக்குக் கருதத்தகும்.

இனி, தேவு என்பதுவே உண்மைப் பாடம் என்பது யாதனிற் பெறப்படும் எனின், கூறுவேன் :

ஆசிரியர் தொல்காப்பியனார் பெரும்பாலும் எதுகை மோனைகள் அமைத்தே சூத்திரம் செய்துள்ளார். எதுகைக்கண், இரண்டா மெழுத் தொன் றெதுகையேயன்றி இனவெதுகை முதலியனவும் அமைந் திருக்கும். இதனைப் பலவிடத்துங் காணலாகும்.

'நீட்டம் வேண்டின் அவ்வளபுடைய
கூட்டி எழூஉதல் என்மனார் புலவர்.'

'கண்ணிமை நொடிஎன அவ்வே மாத்திரை
நுண்ணிதி னுணர்ந்தோர் கண்ட வாறே.'

'ஒன்றறி கிளவி தறட ஊர்ந்த
குன்றிய லுகரத் தியற்கை யாகும்.'

'நடுவ ணைந்திணை நடுவண தொழியப்
படுதிரை வையம் பாத்திய பண்பே.'

இவ்வாறு வருவனவும்,

'நெட்டெழுத் திம்பரும் தொடர்மொழி யீற்றுங்
குற்றிய லுகரம் வல்லா றூர்ந்தே'

என்பதுபோன்று வருவனவும் காண்க. இனி, உரியியலையே நோக்கு வோம் :

'வெளிப்படு சொல்லே கிளத்தல் வேண்டா
வெளிப்பட வாரா உரிச்சொன் மேன.'

'உருஉட் காகும் புரைஉயர் பாகும்
குருவும் கெழுவும் நிறனா கும்மே.'

'செல்லல் இன்னல் இன்னா மையே
மல்லல் வளனே ஏபெற் றாகும்.'

'உகப்பே உயர்தல் உவப்பே உவகை
பயப்பே பயனும் பசப்புநிற னாகும்.'

'சீர்த்தி மிகுபுகழ் மாலை இயல்பே
கூர்ப்புங் கழிவும் உள்ளது சிறக்கும்.'

'கதழ்வும் துனைவும் விரைவின் பொருள
அதிர்வும் விதிர்ப்பும் நடுக்கம் செய்யும்.'

இவ்வாறு வந்துள்ளன பல. இனி, இச்சொல் (தேவு) வந்துள்ள சூத்திரத்தின் முன் பின் உள்ள சூத்திரங்களையும் நோக்குவோம்:

'பையுளும் சிறுமையும் நோயின் பொருள
[1] எய்யாமை அறியாமை நன்றுபெரி தாகும்'

என்பதனையும்,

'விறப்பு முறப்பும் வெறுப்பும் செறிவே.'

'கம்பலை சும்மை கலியே அழுங்கல்
என்றிவை நான்கும் அரவப் பொருள.'

என்பவற்றையும், இவற்றின் இடையே உள்ள

'தாவே வலியும் வருத்தமு மாகும்'

என்னும் அடியையும் நோக்கின்,

'தேவுக் கொளற்பொருட்டே தெவ்வுப் பகையாகும்'

என்று பாடம் அமைந்திருக்கும் என்பது எளிதிற் புலனாகும். தொல்காப்பியப் பதிப்புக்களில் சூத்திரத்திலும் உரைகளிலும் உதாரணங்களிலும் வகரமெய் இரட்டாதிருத்தலும் இப்பாடத்தை வலியுறுத்தும்.

இதுகாறும் கூறியவற்றால், கொள்ளுதற் பொருளையுடையதாய் வருஞ் சொல் [2] 'தேவு' என்பதுவேயாதல் தேற்றம் உறும். ஆகவே, பிரயோக விவேகநூலார் கூறியது பொருந்தாது என்பதுவும், அதனை மேற்கொண்டு பத்துப்பாட்டுப் பதிப்பிற் பதிப்பித்திருக்கும் பாடம் உண்மைப்பாடமாதல் இன்று என்பதுவும், தொல்காப்பியப் பதிப்புக்களில் தெவு என்று பதிப்பித்திருப்பது தேவு என்பதன் திரிபான வடிவம் என்பதுவும் வெள்ளிடை மலைபோல் தெள்ளிதிற் புலனாகும். இம்முறைமை மேற்கொண்டு நோக்கின்,

'ஏற்றம் நினைவும் துணிவு மாகும்'

1. 'எய்யா மையே அறியா மையே' என்பது ஒருசூத்திரமாகக் கொண்டோர் பலர் பாடம். இளம்பூரணர் ஒரு சூத்திரமாகக் கொண்டாராயினும் 'எய்யாமை அறியாமை' என்னும் பாடமே கொண்டுள்ளார்.

2. கெடுதியில்லை என்னும் பொருளில், தாவலை தேவலை தாவுள்ளை என்று வழங்குஞ் சொற்களின் உண்மைவடிவம் 'தாழ்வில்லை' என்பது: பிணியுற்றோரைக் குறித்து வினவுங்கால் மறுமொழி கூறுவோர் இதனை வழங்குகின்றனர். கொள்ளுதற் பொருட்டில் இன்றும் வழங்குந் 'தேவை' என்னுஞ் சொல் தேவு என்பதனடியில் தோன்றியதாகும்

என்பது தவறான பாடம் என்பதும், அதன்மேல்,

'பொற்பே பொலிவு வறிதுசிறி தாகும்'

என்றிருத்தலின்,

'எற்றம் நினைவும் துணிவு மாகும்'

என்பதுவே உண்மைப்பாடம் ஆகும் என்பதும் அறியலாகும்.

ஆயின், உரையாசிரியரனைவரும்,

'தாவே வலியும் வருத்தமு மாகும்'

என்பதை ஒரு சூத்திரமாகவும்,

'தேவு கொளற்பொருட்டே'

என்பதையும்,

'தெவ்வுப் பகையாகும்'

என்பதையும் தனித்தனிச் சூத்திரமாகவும் எண்ணியிருத்தலின், இம் மூன்றனையும் ஒரு சூத்திரமாகக் கோடல் அமையாதன்றே எனின், கூறுவல்.

உரைகாரர்கள், இரண்டடிகளை யுடைய நூற்பா ஒன்றனையே பொருணோக்கத்தால் மூன்று சூத்திரங்களாகக் கொண்டிருக்கின்றனர். இவ்வியலில் மீண்டும் இவ்வாறே கொண்டிருப்பன காணலாகும். இவையே யல்லாமல், அகத்திணை யியலில்,

'காரும் மாலையும் முல்லை குறிஞ்சி
கூதிர் யாமம் என்மனார் புலவர்'

என்னுஞ் சூத்திரத்தையும்,

'வைகுறு விடியல் மருதம் எற்பாடு
நெய்த லாதல் மெய்பெறத் தோன்றும்'

என்னுஞ் சூத்திரத்தையும் பொருணோக்கத்தால் இரண்டு சூத்திரங்களாகப் பிரித்துரைத்திருத்தல் காண்க. இவ்வாறே, வடமொழியினும் ஒருசுலோகத்தைப் பொருணோக்கால் பல சூத்திரங்களாகப் பிரித்தல் உண்டு.

(1) 'வ்யங்க்யேந ரஹிதாரூடௌ ஸஹிதாது ப்ரயோஜநே |
(2) 'தச்சகூட மகூடம்வா (3) ததேஷா க

என்னுஞ் [1] சுலோகம் மூன்று சூத்திரங்களாகப் பிரித்துரைக்கப்பட்டுளது. தெலுங்கில், ஆந்த்ரஸப்த சிந்தாமணி 88 ஆர்யாவிருத்தங்களால் அமைந்தது. அஃது 258 சூத்திரங்களாகப் பிரித்துப் பொருள் கூறப்பட்டுளது. இம்முறையை மேற்கொண்டு ஸ்ரீராமமணி, ஸ்ரீ, பி. கிருஷ்ணன்னாயரவர்கள் தம் 'காவ்யஜீவித வ்ருத்தி'யிலும் ஒருசுலோகத்தைப் பல சூத்திரங்களாகப் பிரித்துரைத்திருக்கின்றார்கள். இம்முறையையே தொல்காப்பிய உரையாசிரியர்களும் மேற்கொண்டனராயினும் நூல் முழுவதிலும் கடைப்பிடித்திலர். சேனாவரையர்தாமும்,

'உருஉட் காகும் புரைஉயர் பாகும்'
'உகப்பே உயர்தல் உவப்பே உவகை'

என்பவற்றை இரண்டிரண்டு சூத்திரங்களாகக் கொள்ளாமல், தனிச் சூத்திரமாகவே கொண்டுள்ளார். அன்றியும், உரைகாரருள் ஒருவர் ஒருசூத்திரமாகக் கொள்ளுமதனை மற்றொருவர் இரண்டு சூத்திரங்களாகக் கொண்டிருக்கின்றனர்.

'மல்லல் வளனே ஏ பெற்றாகும்'

என்பதனை இளம்பூரணரும் நச்சினார்க்கினியரும் ஒருசூத்திரமாகக் கொண்டிருக்கின்றனர்; சேனாவரையரும் தெய்வச்சிலையாரும் இரண்டு சூத்திரமாகக் கொண்டிருக்கின்றனர்.

'சீர்த்தி மிகுபுகழ் மாலை இயல்பே'

என்பதனைச் சேனாவரையர் தெய்வச்சிலையார் இளம்பூரணர் இவர்கள் இரண்டு சூத்திரங்களாகக் கொண்டிருக்கின்றனர்; நச்சினார்க்கினியர்-மட்டும் ஒருசூத்திரமாகக் கொண்டிருக்கின்றார். பிறாண்டும் இவ்வாறு கொள்ளப்பட்டிருப்பன காணலாகும்.

உரியியல் முழுவதனையும் எதுகை முதலியன நோக்கிக் கணக்கிடின், 59 நூற்பாக்களாகக் கோடல் அமையும். ஒன்றிரண்டு கூடுதலாகவும் குறைதலாகவும் எண்ணுதலும் ஆம். ஆயின், அவற்றையே பொருணோக்கால், சூத்திரங்களாகக் கணக்கிடின் 102 சூத்திரங்கள் ஆகும். அவற்றை,

இளம்பூரணர்	99	சூத்திரங்கள்	ஆகவும்,
சேனாவரையர்	100	,,	ஆகவும்,
நச்சினார்க்கினியர்	98	,,	ஆகவும்,
தெய்வச்சிலையார்	100	,,	ஆகவும்

1. காவ்யப்ர. 13.

கணக்கிட்டிருக்கின்றனர். இவற்றால், உரையாசிரியர்கள் ஒரேமுறையினைக் கடைப்பிடித்திலர் என்பது அறியப்படும். சிறக.

மேற் கூறியிருப்பவற்றால், ஆசிரியர்தொல்காப்பியனார் கூறிய பாடம் 'தேவுக் கொளற்பொருட்டு' என்பதுவேயாகும் என்பதூஉம், அதற்குச் சான்று பகர்வன இவை என்பதூஉம் நன்கு விளக்கமுறும்.

VAÑCIMĀNAKAR OR THE GREAT CITY CALLED VAÑCI

BY

C. S. CHELUVA AIYAR, VAKIL, OOTACAMUND.

My friend, the late Mr. Devan Bahadur Pethachi Chettiar, by whose ultimately death, Southern India has lost its great patron of Tamil language and the most liberal-hearted of its sons, gave me two books called "Vañcimānakar" and "Cēraṉ Ceṅkuṭṭuvaṉ" written by two of the most eminent Tamil scholars of the present day, namely Śrīmāns R. Raghava Iyengar and M. Raghava Iyengar respectively and asked me to review them. Owing to want of reference books and time, I could not complete my review within the time when my friend was sojourning at Ootacamund and therefore, with his permission I sent it to "Centamiḻ" the premier Tamil monthly and the organ of the fourth caṅkam published at Madura. It was published in that magazine, in No. 4 of Volume 21, February March, 1923.

2. For the reasons that the books reviewed by me were Tamil, the authorities quoted *pro* and *con* were Tamil and the subject was the capital of the ancient Cēra kingdom, one of the three great Tamil kingdoms which comprised the whole of Southern India, my review was written in the Tamil language. But scholars like Dewan Bahadur Bhavanandam Pillai and Mr. Krishnamachari of the Archaeological Department thought that if written in the English language it would reach a wider circle of readers and commanded me to render it in English. Hence my justification in rewriting my Tamil review in English. Here I have endeavoured to conform to the original as far as possible; and wherever I depart from it, it is solely with the object of making the subject more intelligible to the English reading public.

3. The capital of the ancient Cēra kingdom is admitted on all hands to have been "Vañci or Vañcimānakar". Which city of the present times was that Vañcimānakar is the theme of

the two aforesaid books which are reviewed here. Since there are more than two cities which can be rightly called Vañcimānakar of the ancients, it behoves us to restrict our subject to the elucidation of the question—which city was that Vañcimānakar which Cēraṉ Ceṅkuṭṭuvaṉ the greatest monarch of the Cēra kingdom and Emperor of all India had as his capital at the end of the first and the beginning of the second century after Christ. The controversy as to Vañcimānakar does not seem to be new but it seems to have raged from the 13th century A. D. and scholars have not up to date agreed as to which it was. The learned authors of "Vañcimānakar and Cēraṉ Ceṅkuṭṭuvaṉ" have declared as their opinion that it was Karūr, which is now the capital of a taluk in the Trichinopoly District; but which, by tradition, and character of the country and the people, naturally belongs and did belong till recently to the Coimbatore District. They have given ample reasons and quoted authorities for their position and indeed the two books which they have severally written are not only full of them but are a regular mine of scholarship and information of an exceedingly fascinating character. Mr. R. Rangachariar, M.A., L.T., in a learned article published in the "Hindu" of the 30th August, 1922, has agreed with the conclusions arrived at by the learned authors. But others such as Mr. K. V. Subramania Ayyar and the late Rao Bahadur P. I. Chinnasawmy Pillay of Palghat, are of opinion that Vañcimānakar was not Karūr but Koṭuṅkaḷūr, which is now anglicised into Cranganore situated about 25 miles north of Cochin, laved by the waves of the Arabian Sea on the west and the billows of the back water, whose entrance is at Karuvappadana, on the East. These gentlemen, it may be noted however, have given, so far as I am aware, no reasons and quoted no authorities for their opinions, while the authors of the two books under review have given reasons also for their position that Koṭuṅkaḷūr could not have been "Vañcimānakar". The renowned research scholar the late Mr. Kanakasabai Pillai of the Postal Dept. in his monumental work "The Tamils 1800 Years Ago" has expressed a third opinion that the ancient "Vañcimānakar was neither Karūr nor Koṭuṅkalūr, but Tirukarūr situated 28 miles north-east of Cochin and which is now in ruins. Mr. Kanakasabai Pillai also gives no reasons for his opinion, and by the way in which the expresses it, he seems to think it beyond all doubt.

4. Now, let me examine the grounds adduced by Śrīmāṉs R. Raghava Iyengar and M. Raghava Iyengar to prove that Karūr was Vañcimānakar. As far as I could gather from those two books the following six reasons seem to be the most important for their conclusions *viz.*—

I. In the Sthalapurāṇam or the ancient history of Karūr it is given that the site on which the town was built had been originally a forest of Vañcula or Vañci trees and hence it was called " Vañcuḷāraṇṇiyam ". If the word is taken to be "Vañcuḷā" (வஞ்சுளா) with 'ā' as its terminal element then the meaning of "Vañculāraṇṇiyam" would be the forest which is full of very heavy milking cows ; and suitably to this significance is another name of the town *viz.*, Tiruvāṉilai or the village-common for the assemblage of cows ; and the God in the temple on that site is called " Paśupatīśvara " *i.e.*, the lord of cows.

II. *a.* " நெடுந் தேர்க்கோதை
திருமாவியனகர்க் கருவூர் முன்றுறைத்
தெண்ணீருயர்க் கரைகுவை இய
தண்ணான் பொருநை மணலினும்பலவே."

(அகநானூறு-93).

The valorous deeds of Kōtai (Cēra) of the tall chariot are as numerous as the sands in the dunes against the high banks of the river Taṇṇāṉporunai (Amarāvatī) which flows in front of the prosperous and wonderful city of Karūr.

b. " தண்பொருநைப் புனற்பாயும்
விண்பொரு புகழ்விறல் வஞ்சி." (புறநானூறு-11).

That powerful Vañci irrigated by the cool waters of Porunai and famed as far as the heavens.

c. தண்பொருநை சூழ்தரும் வஞ்சியர்கோமான். (சிலப்.-29).

The Lord of the people of Vañci which is surrounded by the cool Porunai.

d. " வஞ்சிப் புறமதிலலைக்குங்
கல்லென்பொருநை மணலினும்". (புற.-347).

(too numerous) as the sands in the bed of the roaring Porunai which leaves the outer walls of Vañci.

e. " இவன் யாரென்குவையா யினிவனே
புலிநிறக் கவசம் பூம்பொறி சிதைய
வெய்கணை கிழித்த பகட்டெழின் மார்பின்
மறலியன்ன களிற்று மிசையோனே

களிறே, முந்நீர்வழங்கும் நாவாய்போலவும்
பன்மீனுப் பட்டிங்கள் போலவும்
சுறவினத் தன்னவாளோர் மொய்ப்ப
மரீகியோ ரறியாதுமைந்து பட்டன்றே
நோயில னாகிப்பெயர்க தில்லம்ம
பழனமஞ்ஞை யுகுத்த பீலி
கழனிபுழவர் சூட்டொடு தொகுக்குங்
கொழுமீன் விளைந்த கள்ளின்
விழுநீர் வேலிநாடு கிழவோனே." (புறம்.-13).

"Oh, lord of all that beautiful country surrounded by falling waters, rich with money and fat fish from the rice fields where reapers bind sheaves intermixed with peacock feathers! If you ought to know who this fine warrior that sets his elephant like the death-dealing Yama is: it is he who slew the tiger with a single arrow, rending, at once, its beautifully coloured skin and vitals; and his elephant, becoming musty without the knowledge of his keepers, has run away unheeding the swords of the throng of warriors surrounding him, like the ship sailing through a sea of sharks and the moon the star-studded sky. May he depart in peace without danger!"

The foregoing quotations point to Karūr as "Vañcimānakar".

III. (*a*) The tutelary divinity of the town of Karūr bears the name of "Vañciyammaṉ."

(*b*) The God Śiva of the temple north of Amarāvatī is called "Vañculēśvaraliṅkam".

IV. செங்குணக் கொழுகுங்க லுழிமலிர் நிறைக்
காவிரி யன்றியும் பூவிரி புனலொரு
மூன்றுடன் கூடிய கூட லனையை. (பதிர்.—50).

"You who are not only like the cool rippling Cauvery which bends its course straight to the east but also deep like the confluence of the flower-bedecked waters of your three rivers." The meaning of the above stanza, according to our authors, is that the three rivers—Cauvery, Amarāvatī and Kūḍavanār, according to an old commentary, mingle their waters; and it is from this confluence that the river Cauvery begins to flow eastward and therefore it is inferred that "Vañcimānakar is on the banks of the Amarāvatī.

V. ஆடக மாடத்தரி துயிலமர்ந்தோன் (சிலப்.—26).

"The God who sleeps the sleep of eternal wisdom in the gold-domed palace."

This, they declare, refers to the Raṅganātha's temple in the "Aracavaṉam" (the ficus grove in Karūr).

VI. The old Roman coins of the time of Augustus, Tiberius and Claudius were found in the vicinity of Karūr.

The above six, so far as I am able to gather, are the chief of the grounds adduced to establish that "Vañcimānakar" was no other than Karūr.

Now, let us see how far these grounds support their conclusions.

I. The learned authors say that the word "Vañcuḷāraṇṇiyam" means either the forest of Vañci trees or the forest where cows abound and therefore the city of Karūr has come to bear the name of "Vañcimānakar." They also say the city did not take that name from the "Vañci" creeper. But Cīttalaiccāttaṉār, the author of the great Epic "Maṇimēkalai" has referred to "Vañcimānakar" as

"பொற்கொடிப் பெயர்படூஉம் பொன்னகர்".

(மணிமேகலை—26, 92)

"that wealthy city which bears the name of the golden creeper"

"பூங்கொடிப் பெயர்படூஉம் திருந்திய நன்னகர்

(மணிமே.—28, 101, 102).

"That well-built fine city bearing the name of the flowery creeper." which his commentators declare to mean that the city has taken its name from the creeper "Vañci." But our authors say that the real meaning of the above two passages is, the city which bears the name of the creeper and not which has taken its name from the creeper. I might agree with this meaning, but there occurs

உற்றவளாங் கோருயர் தவன்வடிவாய்ப்
பொற்கொடி வஞ்சியிற் பொருந்தியவண்ணமும்

(மணிமே.-பதி.—85, 86).

How she, after reaching it, assumed the garb of a ṛṣi and went to "Vañci" of the golden creeper. The meaning of this line that "Vañci" got its name from the creeper will not be wrong, for the second line has another reading *viz.*, "பொற்கொடி மூதூர்". "The ancient city of the golden creeper"; the meaning of it would only be the city which obtained its

name from the creeper "Vañci" and not that its name was the same as that of the creeper.

There is also another line from which one could make out only that meaning *viz.*, that the city got its name from the creeper.

"பூங்கொடி வஞ்சிமாநகர் புகுவை." (மணிமேகலை—21, 91).

"You will get into Vañcimānakar of the flowery creeper." Besides the above, the great author of Maṇimēkalai when speaking of Vañcimānakar invariably connects it with the creeper Vañci but never for once, if he had meant it to be Karūr, has alluded to it as the Vañci of the Vañci trees, or, of cows, or, of pregnancy. The absence of any such allusion at all pointing to the origin of the name of the city and the omission of any such reference by Iḷaṅkōvaṭikaḷ the author of "Cilappatikāram" strengthen a little the view of those who say that "Vañcimānakar" was not Karūr.

II. The five quotations under this heading certainly refer to Karūr and not to any other place. Therefore, there are unmistakable examples pointing to the conclusion that the Vañci referred to in those stanzas means only Karūr.

III. The two examples given here could also apply to "Vañculāṭavī" as being the origin of the names "Vañciyammaṉ" and "Vañculēśvaraliṅkam" and from these to draw the conclusion that Vañcimānakar was Tiruvāṉilai-Karūr will be opposed to logic.

IV. The explanation that the three rivers mentioned in the stanza quoted here "மூன்றுடன்கூடிய கூடலனையை *i. e.*, like the confluence of your three rivers" *viz.*, Kāvērī, Amarāvatī and Kūṭavaṉāṟu, does not seem to be fitting. The authors have not given sufficient grounds for their opinion that the confluence referred to in this stanza points to that of the rivers Kāvērī and Amarāvatī. It is difficult to understand why our authors should have marched into the thorny path of imagining that the confluence spoken of by the author of the stanza refers to that of the said two rivers which is situated six miles away from Karūr, while there is in the country belonging to the Cēra Kings themselves the famous town of Bhavānī, where the sacred confluence of Kāvērī and Bhavānī takes place, according to Purāṇas and tradition, with the third river "Amṛtanadī" flowing underground. It is also not clear how they make out a connection between the

confluence of Amarāvatī with Kāvērī and Karūr and how it has become a sea also. In the quotation given by our learned authors from "Paramatabhaṅgam" of Vedānta Deśika *viz.*, "மாதவனார் வடகொங்கில் வானியாற்றின்—Mādhava possessing the river Vāṉi in the north Koṅku country", the word "வானி" instead of meaning Amarāvatī distinctly shows that it is not Amarāvatī but Bhavānī, because the word "Vāṉi", although another name for Amarāvatī, cannot refer to it here, as it is not in the north Koṅku country; but the river Bhavānī being one of the large rivers belonging to the Cēras and flowing in the north Koṅku and bearing to this day the names of "Vāṉi" "Bāṉi" and "Āṉi" fits the meaning of the quotation better. Śrīmāṉ R. Raghava Iyengar finds the meaning of "செங்குணக் கொழுகும் *i.e.*, flowing due East" to be that the river Kāvērī flows due east only after it is joined by Amarāvatī. This does not seem to be near the geographical truth. Besides the fact that the stanza quoted does not refer to this confluence at all. There is the tradition that the sage Agastya, who was bringing Kāvērī in his kamaṇḍala from Coorg southwards to the Pāṇḍya country, sat on a rock to perform his ablutions and when he sat shutting his eyes in meditation with the kamaṇḍala before him, the God Gaṇapati at the earnest prayers of Indra and the then Cōḻa King Kavēra, assuming the form of a crow, sat on it and as if by accident upset it, so that the Kāvērī in it began to flow due east from that rock which lies on the opposite bank to Koṭumuṭi a town more than 20 miles to north-east of Karūr. This exists to this day under the name of Agastiyar Pāṟai. Although the meaning that Kāvērī flowing directs towards the sea, as found by Śrīmāṉ Iyengar, is taken to be correct, the confluence mentioned here is none but the confluence of Bhavānī and Kāvērī and there is no sort of connection between any confluence and Karūr.

V. "ஆடக மாடத்தரிதுயி லமர்ந்தோன்"

* * * *

The two learned authors are of opinion that the golden-domed temple mentioned in the above line is the Raṅganātha's temple situated in the ficus grove of Karūr and also it must have been within the city of Vañcimānakar or within the king's palace there, and could not be the famous temple at Trivandrum. Let us examine the correctness of this meaning. An incongruity is apparent on the face of it. The learned authors are of opinion that whether the golden-domed temple was Raṅganātha's temple

in Karūr or another within the palace itself, it must be very near to him. Those people who brought the sacred offerings to Cēraṉ Ceṅkuṭṭuvaṉ would have done so with the knowledge of his having sent away his sword and umbrella on his state elephant, at the auspicious moment, the previous night, and of his starting that morning on his northern expedition and that they had been previously bidden to bring the offerings. If this had been true, that King Ceṅkuṭṭuvaṉ, after worshipping God Śiva and placing the offerings of that shrine on his head and also worshipping the sacred fire of the brahmins, straightaway mounted his elephant without going to the golden-domed temple for worshipping the God Viṣṇu and receiving the offerings there, seems to be incongruous. The mere fact of his mounting his elephant without the least delay after worshipping God Śiva and the brahminical fire and just at that moment "some people's" coming with the offerings from the shrine of Viṣṇu show that he was not expecting them and that the shrine should have been far away and not anywhere in the vicinty. Therefore it is clear that Vañcimānakar might have been Koṭuṅkallūr or any other city and not Karūr. An ancient commentator on Cilappatikāram, known under the appellation of அரும்பதவுரையாசிரியர், has suspected that ஆடகமாடம் *i. e.*, the golden-domed temple, could be a town of the name of Ravipuram. Amongst the many patronyms of Karūr, Bhāskarapuram is one, and our authors hold that the ancient commentator meant Karūr by his mention of Ravipuram. Both the words mean the city of the sun (Bhāskara and Ravi). But Bhāskarapuram is one of the names of Karūr which is not in use ; and to suggest that the ancient commentator simply translated Bhāskarapuram, a proper name, into Ravipuram is unnatural and unthinkable; and besides, when he said that it might be Ravipuram, would have been with the knowledge that it had a temple dedicated to God Viṣṇu, where He presided in a recumbent posture. That Sedakkudumbi is a citizen of Vañcimānakar, or is a great devotee of Viṣṇu is not disputed, but it does not follow that the ஆடகமாடம் the golden-domed temple should have been in Vañcimānakar. It is common knowledge that even to this day the officiating priests in the temples of Malayāḷam country, whether dedicated to Śiva or Viṣṇu, are called Śāntikars, and although they are Maṉgalore Brahmins, sometimes they used to live with their families in some convenient place in the Malayāḷam country,

from which place they used to go to different places for their duties, remaining there all alone for six months in the year and for the next half year returning to their families; and therefore the house of the Sedakkudumbi being in Vañcimānakar and their duty being somewhere else is not incompatible. It also sounds from the text that Sedakkudumbi should have been one of those people who brought offerings to the king while on the elephant. It is also understood from Kadiraiver Pillai Dictionary that Ravipuram is a town 10 miles to the Northwest of Cape Comorin. In it, there is a temple dedicated to Śrī Raṅganātha-svāmin where the sanctus sanctorum is called "ஆடகமாடம்"—"the golden-domed temple."

VI. The coins of the old Roman Emperors were found not only at Karūr but in several towns and more especially in towns on the west coast ; and therefore that they were found at Karūr could furnish no valid reason for the conclusion that Karūr was the Vañcimānakar which was the capital of Cēraṉ Ceṅkuṭṭuvaṉ. In my humble opinion I found that the foregoing six grounds which have been investigated are the most important of those adduced by Śrīmāṉs R. Raghava Iyengar and M. Raghava Iyengar.

We shall now proceed to investigate the reasons for the opinion that Koṭuṅkallūr was the famous Vañcimānakar. Cēkkiḻār, the author of Periyapurāṇam, was the first to have unmistakably declared that Koṭuṅkallūr was Vañcimānakar. It is known that the name of Koṭuṅkallūr never occurred in the Tamil literature anterior to it. The names, Koṭuṇkallūr and Tiruvañcaikkuḷam, do not appear in any of the works of the Caṅkam age or in the stray stanzas supposed to have been composed by any of the Caṅkam poets. There the capital city of Cēra kingdom is always given as "Vañci" or "Karūr." It is clear, from the five examples which begin with "நெருந்தேர்க்கோதை" (the valorous deeds of Kōtai) given above, that "Vañci" was Tiruvāṉilai-Karūr. But the utter absence of the name of Karūr in the great epics of Cilappatikāram and Maṇimēkalai composed in the time of Cēraṉ Ceṅkuṭṭuvaṉ himself in which, on numerous occasions the name Vañcimānakar occurs, without in any way pointing to this Karūr, has given rise to the serious doubt that it could not have been Karūr. This, coupled with the work of Cēkkiḻār who is supposed to have lived in the 11th century A. D., in which Vañcimānakar is declared to be Koṭuṅkallūr, and the

opinions of the commentators of Cilappatikāram declaring that Tiruvāṉilai-Karūr was not the Vañci occurring in the text but that it is a town in the Malayāḷam country and the commentator of Maṇimēkalai for the "Vañci" in line 91 of canto 21 stating that "this is the capital of the Cēras and situate in the Malayāḷam country" have been the reasons for the investigation as to what was the capital of the Cēras in the time of Cēraṉ Ceṅkuṭṭuvaṉ. Therefore, it behoves us to scrutinise Cilappatikāram and Maṇimēkalai for any internal evidence touching this matter without allowing ourselves to be guided by the opinions of the commentators of these epics. The ancients called Koṭuṅkallūr as Vañci and "Magodai". They have in no place called it as Karūr. It must not also be forgotten that they have also called Tiruvānilai-Karūr as "Vañci."

I. The learned among the ancients divided the Tamil country into three main divisions and named them "Kuṇanāṭu" குணநாடு (the Eastern country) Kuṭanāṭu (the western country) and "Teṉṉāṭu" (the Southern country) and their rulers as Kuṇanāṭṭukkāvalaṉ" (குணநாட்டுக்காவலன்) (the king of the eastern country) Kuṭanāṭṭukkāvalaṉ(the king of the western country) and Teṉṉāṭṭukkāvalaṉ (the king of the southern country) respectively. They have also stated that these divisions and the kingdoms had come into existence from the time of the creation, meaning thereby that they always existed from time immemorial. It was also widely known that the kings who ruled the western country were styled "Cēras" and "Ceralas" and their kingdom as Cēra country." The western boundary of the kingdom was the Western (Arabian) Sea. It is a well-known fact that the word Cēralaṉ, sanskritised into "Kērala", is more in vogue at the present time. It is also clear from numerous passages in the ancient literature that the Cēra King was called Kuṭanāṭṭukkāvalaṉ (protector of the western country) and "Malaṭaṉ" (the Lord of the mountains). Such being the undisputed facts, it stands to reason that the capital of that country and its kings must have been situated in that country and therefore the assertion that Tiruvāṉilai-Karūr which is situate in an Eastern district where there are no mountains and which is far away from mountains and the western sea, was the capital of the Cēra country does not appeal to the intelligent public. At the present time when the Cōḻas and Pāṇḍyas are no more, and when their existence is even doubted,

it is to be noted that the kingdoms of Cochin and Travancore are still ruled by the successors of the ancient Cēra Kings, and here and there, to this day, the smaller divisions of the country are ruled by the descendants of the ancient Kṣatriya families, shorn of all their former splendour except the appellation of kings used only by their immediate dependants. Such being the facts, to assert that the capital of the Cēras was Karūr, which is a city in the border land of the Cēra Kings and which required all the martial habits of the powerful Cēras to keep it from being wrested from their hands by the hostile and vigilant Cōḻas who sometimes actually wrested it, is an untenable proposition.

II. It must be understood that the names "Kuṭṭaṉ" and Kuṭṭuvaṉ" are peculiar to Malabar and are not commonly found in the Tamil countries. The meanings of the words are "little man" "child" and "son" and in this sense it is even to this day the patronym of fifty per cent of the population of Malabar. The meaning of the word "Ceṅkuṭṭuvaṉ" is *Red boy* and Kuṭṭanāṭu is "small country". Such names are not in vogue in and around Karūr or in any other Tamil speaking district. Therefore, it is a safe conclusion that the country where Cērāṉ Ceṅkuṭṭuvaṉ was born and reigned should have been none other than the country which now goes by the name of Malayāḷam.

III. It is well known that Cilappatikāram in its Kātcikkātai (காட்சிக்காதை) describes how Cēraṉ Ceṅkuṭṭuvaṉ, sportfully inclined, with the object of seeing and enjoying mountain scenery, accompanied by Iḷaṅkōvaṭikaḷ, his brother, Vēṇmāḷ (வேண்மாள்) his consort and by his numerous army of the four divisions, set out like Indra, the monarch of the heavens with an army spreading over 140 miles, and encamped in the expansive sand bank of the River Periyār in the midst of mountains. If the "Vañcimuṟṟam" (வஞ்சிமுற்றம்), his palace in,"Vañci" which he left, were to have been at Karūr, it is inconceivable why he, who was going only for the purpose of mere sport, should not have chosen mountains comparatively near to it, having easier approaches and also belonging to him, such as Kollimalai and chosen the mountains very far away from his capital, having no direct road to them except through the countries belonging to other Sovereigns, to wit—the Pāṇḍya and encamp in the sand-dunes of Periyār near its source. The Cēra King, when he was thus encamping was regaling himself with the குன்றக்குரவையொடு கொடிச்சியர் பாடலும் *i. e.*, the peculiar dances and songs of the mountain tribes, at the

same time listening to the noises of wild animals mingled with those of his large army and also receiving the presents such as elephant tusks and sweet voiced *hill-mynas* with which the mountain chieftains came to pay their homage to him. Such produce of the mountains, with such wealth and abundance, was not to be had in small mountain ranges such as Kollimalai but could only be found in the mountains to which he went. This also shows that Karūr could not have been the capital of his Kingdom. Further, when he returned to his capital in haste, although "Cilappatikāram" does not in so many words say that it took him only one day for the return journey it still has said enough for the conclusion that the road back to his palace was near and easy. Although it could be said that the presents which he received, the songs and noises which he heard, and the noble waterfalls which he feasted his eyes on, were available also in the Kollimalai, or other mountains, near by, that he should have chosen to go to Periyār for sport and actually returned so quickly to his capital makes it almost impossible to think that it could have been Karūr.

IV. Śrīmān R. Raghava Iyengar is of opinion that from the lines beginning with " வெண்டலைப்புணரியின் விளிம்புசூழ் போத" "Going on the shores of the white crested sea" it would be wrong to come to the conclusion that " Vañcimānakar " should have been near the western sea and adduces the following reasons :—(1) The author of Cilppatikāram did not say anything clearly in "வஞ்சியங்கானல் வெண்டலைப்புணரி" (going on the shores) of the white-crested sea belonging to Vañci." (2) It is said in the text that Ceṅkuṭṭuvaṉ went one way and his generals and army went another way.(3) Iḷaṅkōvaṭikaḷ has described with great wealth of detail their having reached the sea; and (4) It is only proper to construe that, according to the habit of Tamil Kings, Ceṅkuṭṭuvaṉ also started by first reaching the Eastern sea and went by its shore and returned by the West Coast. (1) & (2) It cannot be seen from the text that Iḷaṅkōvaṭikal has described at all the army's reaching the sea; nor could one understand the logic in the argument that if the army went by the western sea the author ought to have mentioned வஞ்சியங்கானல், *i. c.*, the sea-shore belonging to Vañci, and since it is not so mentioned the army did not go that way but went by the eastern sea. Śrīmāṉ Iyengar says that if "வெண்டலைப்புணரி" the white crested sea is taken to mean the western sea the text must be construed to mean that Ceṅkuṭṭuvaṉ went one way

and his army another way. The text does not countenance it, as it expressly says "உலகமன்னவ னொருங்குடன் சென்று" (the great Emperor of the World went along with his army).

(3) Śrīmān R. Raghava Iyengar asserts that it was the habit of Tamil Kings in contrast to the rest of the World—to start by going from right to left and supports it by a stanza from Kōvūr Kiḻār beginning "குணகடல் பின்னதாக *i. e.*, leaving the eastern sea behind." The meaning of the stanza does not seem to be such, nor could any such habit be inferred from it and even if, with difficulty, one were to construe it so, it does not make mention of any such habit. All that can be gathered from that stanza is that the Kings of the Cōḻa and Pāṇḍya country, when going to North India, chose the shores of the eastern sea. Of course they did so as it was an easier road for them to start by. It could never be made out that the Tamil Kings had established for themselves a custom or habit which is contrary to what is followed by the world throughout. Such an assertion would certainly be objected to by geographers by raising the question how, if Cēraṉ Ceṅkuṭṭuvaṉ had started on his northern expedition from Karūr, he first reached the eastern sea and afterwards reached the slopes of the Nilgiri Hill for camping for the night as stated in the text. Therefore the inevitable conclusion which any impartial reader could arrive at would be that Śrīmāṉs Iyengars, for the purpose of establishing their prior conclusion that Karūr was Vañcimānakar, twist and distort the plain meaning of the author of the great Epic into incongruities and thereby land themselves in difficulties. Iḷaṅkōvaṭigaḷ has sung in clear sweet lines that Cēraṉ Ceṅkuṭṭuvaṉ with his large army, first starting along the sea-coast diverged into climbing mountains and then descending to the plains went as far as the base of the hills called Nilgiris and there encamped for the night. It is therefore clear that Vañcimānakar, whether an inland or a sea-port town, must have been situate not far from the western sea. Here Nilgiri does not betoken the chain of mountains, going at the present time by that name, but clearly indicates that high inaccessible peak, called at the present day the Nilgiri Peak, which rises abruptly from the plains of Malayāḷam, and not far from whose base lie the towns of Nilāmbūr and Vaṇṭūr, and the road going northwards to Mysore, to this day, winds. Further, if a person wanted to go to north India from Karūr, the road chosen by

Ceṅkuṭṭuvaṉ, as described in the text, *viz.*, by the Nilgiri Peak, is not the one which, if he were a sensible man, he would have chosen. It should also be noted that the opinion of Arumpatavuraiyāciriyar one of the commentators of Cilappatikāram, is in full accord with this view. Therefore the examples which Śrīmāṉs Iyengars have selected from Cilappatikāram for proving that Karūr was the ancient Vañcimānakar, instead of furnishing any ground for such a conclusion, furnish ample grounds for the conclusion that Karūr could never have been Vañcimānakar but that it should have been somewhere in the west and in the Malayāḷam country.

V. Now let us try to find out the true meaning of the passages— " உரவு நீர்வையை . . . .
நெடு வேன்குன்ற மடிவைத்தேறி "
Cila. 23, 185-190.

" The river Vaikai whose water augmented with those of other rivers; . . . laboriously and step by step ascending a hill dedicated to the God Muruka"—which have been pointed out as authority and construed by Śrīmāṉ Iyengars and others in different ways, suitably to their opinions.

Here it is the opinion of Śrīmāṉ Iyengars that the hill referred to in the passage was none other than the Paḻani Hill.

It seems necessary to understand clearly whether Kaṇṇaki when she set out on her lonely journey from Madura, started with the intention of going to Vañcimānakar or on the road to it. Supposing that she had the intention of going to Vañcimānakar, and that was Tiruvāṉilai-Karūr, then, there was a very good road in the plains from Madura to it without the slightest necessity for going on one of the banks of Vaikai or ascending or descending hills. If, on the other hand, Vañcimānakar were Koṭuṅkallūr or some other town, in the west, it is clear that the road taken by her was the proper way to it. It is not clear why she found any necessity for going either to Karūr or Koṭuṅkallūr. Cilappatikāram also does not say so. It is supposed that she wanted to go to Paḻani Hill ; but no necessity seems to have arisen for her doing so. Therefore, it is abundantly clear that when she set out she had no intention of going to any particular place. If the tutelary Goddess of Madura were to have told her that she should go to Paḻani in order to join her husband, Citappatikāram would not have omitted such an important event. It only limits

the time for that occasion through the deity informing her that it would occur on the fourteenth day. Therefore, Kaṇṇaki, having sacrificed her husband, losing one of her breasts, setting fire to Madura and having seen the Pāṇḍya King and Queen dying before her own eyes, became so sad and dejected that she had no mind even to think of where she was going to and simply went whichever direction her feet took her, feeling "I am not alive either to sit or stand "(இருத்தலுமில்லேனிற்றலு மில்லேன்)" and the road which she happened to take was the road on one of the banks of the River Vaikai. That road led her into the mountains of the Pāṇḍya country and then into those of the Cēra country ; and she, finding a temple, dedicated to God Muruka on the top of one of the hills there, as is common everywhere, dragged herself up step by step with great difficulty and reaching a Vēṅkai tree in blossom stood panting and sighing in its shade. These events are most clearly portrayed in the text. If we were to suppose that the hill which was dedicated to God Muruka was Paḻani, it is nothing but natural to suppose that the great author would not have lost this splendid opportunity of describing so famous a temple, one of the military headquarters of the God, in befitting terms. The absence of any such description or even suggestion is one of the most potent objections against such a supposition. Besides this, the people who were to be found on Paḻani are the celestials, sages, Brahmins and the Bhaktas of Kumāraswāmin and not the rude uncivilized denizens of the forest, who it was that betook themselves to Ceṅkuṭṭuvaṉ in his camp and reported the occurrence, because he was their King and Sovereign. It is also to be noted that Paḻani Hill is in the Pāṇḍya country, as is well known from the history of Paḻani (பழனித்தல புராணம் : சேரர் கோன் சருக்கம்: 7-ம் பாட்டு)—7th stanza in the canto of Cēra King's episode, and also from the Madura Gazetteer of the present day; and the wild tribes, being subjects of the Pāṇḍya King, would not be expected to have gone to the Cēra King's camp, far out of the way, to report this strange occurrence in preference to their own sovereign. Śrīmāṉ R. Raghava Iyengar refers to the Madura Dt. Manual and Gazetteer and says that Periyāṟ takes its rise in the Pāṇḍya country and mentions the chain of hills called Paḻani and Varicai mountains. These names are new and they did not come in to vogue in the age of the caṅkams. Therefore it is clear that the hill dedicated to God Muruka and over which Kaṇṇaki

dragged herself could never have been the famous shrine of Paḻani. On the other hand the learned commentator of Cilappatikāram pronounces it to be Tirucceṅkōṭu, a hill on the mountains of Malayāḷam and not the isolated and far-famed sacred rock prominent for miles round in the plains of Salem. Here the ancient road to Vañcimānakar went only through the city of Madura as is laid down in Cilappatikāram itself. It is to be understood that the route taken by Tēvanti, who was Kaṇṇaki's friend, when set out for Vañcimānakar on learning from the Brahmin (Māṭalan) all that had befallen Kaṇṇaki and how a temple was built for her and how she was enshrined in it, in the city of Vañcimānagar, is the same as the one taken by Kaṇṇaki herself. Tēvanti and others set out from Pūmpukār, reached Madura and then going along one of the banks of the River Vaikai, ascending and descending hills, reached Vañcimānakar and Kaṇṇaki's temple. If Karūr should be Vañcimānakar, they need not have gone to Madura or along the Vaikai bank or up-hill or down-dale but could have gone to Uṟaiyūr and then straight to Karūr. Cilappatikāram furnishes another very interesting incident which proves the same thing. Parāśara, a brahmin belonging to Aḻavāy a town in the Cōḻa kingdom near Pukār, learning of the wonderful liberality of the Cēra king to the learned, set out for Vañcimānakar. He first went to Madura and took the road on the Vaikai bank and thence going over hill and dale and descending to the plains reached his destination. While returning, loaded with largesses, his episode at Tāṅkal, a town on the road, is well known to all those who have read Cilappatikāram. In the travels to Vañcimānakar by different people at different times, the same road as that which was taken by Kaṇṇaki, not omitting the important places which lie in its course is carefully described. Śrīmāṉ R. Raghava Iyengar, though agreeing that the Cēra monarch, whom Parāśara went to see, was reigning in the Malayāḷam country and the road he took to reach it was the one leading to his capital, still tries to avoid the conclusion naturally arising out of it, *viz.*, that Vañcimānakar was in the Malayāḷam country, by saying that Parāśara did not go there to see Ceṅkuṭṭuvaṉ but Āṭukōṭpāṭṭuc Cēralātaṉ ஆடுகோட்பாட்டுச் சேரலாதன், a half-brother of Ceṅkuṭṭuvaṉ and son of his father by his 2nd wife Patuman Tēvi, daughter of Vēḷavik-Komāṉ, whose capital was a town on the western sea coast by name "Naravu". I also agree with him in thinking that Parāśara, the brahmin of Āḻavāy did

not go to see Ceṅkuṭṭuvan̲. Still it is clear from the commentary of Arumpatavurai Āciriyar to canto XXIII, from the 316th stanza in Paḻamoḻi, and also from pages 11 and 12 of "Cēran̲ Ceṅkuṭṭuvan̲" of Śrīmān̲ M. Raghava Iyengar, that the king who enabled the scholar "Pālaikkōtaman̲ār" பாலைக்கோதமனார் and his wife to bodily go to Heaven, by his munificence, was not Āṭukōṭpāṭṭuc Cēralātan̲ but Palyān̲aiccelkeḻu Kuṭṭuvan̲ பல்யானைச் செல்கெழுகுட்டுவன், the brother of Imaya Varampan *i.e.*, the father of Ceṅkuṭṭuvan̲. This Palyān̲aiccelkeḻu Kuṭṭuvan̲ was no doubt Ceṅkuṭṭuvan̲'s paternal uncle and his predecessor on the throne and was also a contemporary of the Pāṇḍya King Neṭuñceḻiyan̲ who made a gift of Vayalūr to Vārtikan, the husband of Kārtika and who died, sitting on the throne itself, on Kaṇṇaki's proving before him his own injustice to her husband. This certainly will not make it inconsistent that Cēran̲ Ceṅkuṭṭuvan̲ and Neṭuñceḻiyan̲ were also contemporaries. Even at this day, if one were to go to Koṭuṇkallūr from Madura, he has to take almost the same route and the road is a beautiful motor road throughout and after descending to the plains runs parellel to River Periyār.

VI. It is said in lines 67 to 77 of Canto XXVIII of Cilappatikāram that Cēran̲ Ceṅkuṭṭuvan̲ after bringing stones from the Himalayas to his capital enjoyed his leisure by witnessing the dance and listening to the discourses of a renowned Cākkiyar belonging to the brahminical village of Paraiyūr. "Cākkiyar Kūttu சாக்கியார் கூத்து" as an institution and a pastime, was never known to have existed at or about Karūr, or for the matter of that, anywhere in the neighbouring Kingdoms of Cōḻas or Pāṇḍyas. But on the other hand, I am sure that no one could be so ignorant of the fact that it has been an institution of a public pastime, *sui generis* to Malayāḷam country even at the present day. Further, Paraiyūr is unquestionably the present "Parūr" a town in the Travancore Kingdom 25 miles from Cochin and 5 from Koṭuṅkallūr and since this town is clearly indicated in the text, it furnishes a very important ground for the conclusion that Vañcimānakar, which was the capital of Cēran̲ Ceṅkuṭṭuvan̲, should have been a city in the Malayāḷam country, either Koṭuṅkallūr or some other, but never Tiruvān̲ilai-Karūr.

VII. Śrīmān̲ M. Raghava Iyengar contends that a few words in Cilappatikāram, which he and other scholars have pronounced

to be peculiar to Malayāḷam, are nothing but pure Tamil words largely in use in ancient times but now out of vogue. I agree with him. But the conclusion which one can logically arrive at would be that the country in which Cēraṉ Ceṅkuṭṭuvaṉ reigned, where his brother the most eminent scholar and poet learnt Tamil, and where his noble language was used in ordinary parlance, was the mountainous country now called Malayāḷam.

VIII. It is known from "Cēraṉ Ceṅkuṭṭuvaṉ" written by Śrīmāṉ M. Raghava Iyengar that Imayavarampan Cēral Ātaṉ and Celvakkaṭuṅkōvaḷi Ātaṉ were both contemporaries and had married sisters. So it can be understood that their fathers Ūtiyañ Cēral and Āṇṭuvañ Cēral Irumpurai respectively, were contemporaries and of almost the same age. Puṟaṉāṉūṟu (புற நானூறு) says that the famous poem beginning with "If thou is oughtest to know who this is—இவன் யாரென்குவையாயின்" was addressed to Āṇṭuvañ Cēral Irumpurai by poet Ēṇiccēri Muṭamōciyār எணிச்சேரி முடமோசியார். It is known that he was reigning at Karūr at that time. One of the sovereigns who reigned at Karūr before him bore the name "ōḷvāṭakōperuñ Cēral Irumpurai who went to reign at Karūr. கருவூரேறிய ஒள் வாடகோப்பெருஞ் சேரலிரும்பொறை. From the epithet "who went to reign at Karūr" it is correct to infer that he should have gone there from some other place. His descendant, Āṇṭuvañ Cēral Irumpurai, was the great enemy of Muṭittalaikko Peruṉarkkiḷḷi" முடித்தலைக்கோப் பெருநற்கிள்ளி, the Cōḷa King from whose aggressions he required all his military genius for preserving the integrity of Karūr. From this what could be safely inferred is that Karūr being almost on the borders of the two kingdoms, there had been continuous war between their sovereigns to possess it and this necessitated the sending of a prince of the blood in lieu of Generals and statesmen, to rule from there as Viceroy and that a prince of the junior branch of the Cēras *viz.*, the Irumpurai who went to reign at Karūr was chosen and sent; and since that time Karūr became also a capital by courtesy, *i. e.*. Vañcimānakar. So this prince should have gone to Karūr during or before the reign of Ūtiyañ Cēral of the eldest branch. Therefore, the assertion that the Cēraṉ Ceṅkuṭṭuvaṉ, the grandson of Ūtiyañ Cēral and Peruñ Cēral Irumpurai the grandson of Āṇṭavuñ Cēral Irumpurai, both together reigned at Karūr, will be an absurdity. What could be properly deduced from the facts is that Cēraṉ Ceṅkuṭṭuvaṉ the

scion of the oldest branch of the Cēras remained at their ancient capital of Vañcimānakar, which was in the Malayāḷam country and ruled his vast kingdom from there.

IX. If all the evidences pro and con were to be arranged, we find that the ancients have designated as Vañcimānakar, both the capitals of Cēra kings *viz.*, the western one in Malayāḷam, from where the emperor ruled and also by courtesy, Karūr, the eastern one, from where a prince of the younger branch of the Cēras governed as Viceroy; and that the origin of the name of Vañci was from the flower of the creeper of that name as we have noticed before. The country which was within the dominion of the Cēras, in those days, was several times larger in extent than the Pāṇḍya and Cōḻa countries. It is also known that when the Cēras went on a conquering expedition to the Himālayas they not only carved their own special sign of a bow on the mountains but also those of Cōḻas and Pāṇḍyas, *viz.*, a tiger and a fish for commemorating the conquest of the country by the Tamil sovereigns. From these it may be seen that the Cēras generally were very warlike and always undertook expeditions of conquest and aggrandisement; and consistently with their enterprise and the habit that was in vogue amongst the Tamils, they chose the "Vañci flower" as their emblem in token of their constant victorious expeditions and called their capital also Vañci. And, as if furnishing a further proof, poets of those days embellished the name of the capital as "Vāṭā Vañci" *i. e.*, the Vañci flower that never fades. There seem to be two objections to this conclusion; (1) Cēkkiḻār is the only poet and author who has called Koṭuṅkallūr " Vañci, " whereas most of the poets of the third Caṅkam call Karūr Vañci. (2) When poets addressed their songs to the Emperor or princes of the senior and reigning branch, such as for instance Ceṅkuṭṭuvaṉ, they made reference only to the sands of Amarāvatī and the battlements of Karūr. These two objections would induce one to arrive at the conclusion that Karūr was the capital of the Cēra empire and that it could not have been in Malayāḷam.

There are very good answers to those objections. "Olvatkopurum Cēral Irumpurai, who went to reign at Karūr", was earlier than both Anduvañ Cēral Irumpurai and Uṭiyār Cēral in point of time and was a contemporary of the poet Nari-Veruttalaiyār (நரிவெருத்தலையார்) who flourished before Cīttalai Cāttaṉār and Paraṇar. The prince went to Karūr in order to make it

safe from the aggrandisements of the Cōḻas, in which object he fully succeeded and highly embellished the city of Karūr and handed it down to Aṇduvañ Cēral Irumpurai and others, who also followed in the footsteps of that renowned warrior with such success that the city came to be considered the eastern capital of the Cēra Empire. Hence the poets who sang the praises of the princes, sung as well the praises of Karūr, their capital and Amarāvatī, the river that fertilized it and the country around.

(2) It is also well known that the emperors now and then visited Karūr and while there, their praises were sung by some of the poets who adorned court, making special references to the beauties of Karūr and Amarāvatī. This might have been so because those poets belonged to that country and perhaps never having visited Malayāḷam were more familiar with Karūr and Amarāvatī than Periyār and the country. Therefore we are driven to the irresistible conclusion that the cities, from which any Cēra prince ruled the territory given in his charge, were all called "Vañcimānakar" by courtesy, nay, by right, as the "Vañci" flower was the emblem of the Royal family

X. It is well known to scholars that that province of the Cēra empire, consisting of Karūr, Tiruchengode, Kollimalais, and certain other places, was called Koṅku nāṭu and its capital was Karūr; and that it obtained its name from Koṅkaṉ, a former king who ruled it. The minor branches of the Cēras had been given small territories in the Koṅkunāṭu to govern; and it is they that are referred to as Koṅkilaṅkōcar (கொங்கிளங் கோசர), who also were present during the consecration ceremony of Kaṇṇaki's temple by their Emperor Ceṅkuṭṭuvaṉ. It is seen also that Irumpurais who were the scions of a main, but junior branch of Cēras, during their viceroyalty of Koṅkunāṭu, used to go to Head-quarters frequently and take orders from their Emperor and that whenever a great battle had to be fought the Emperor himself marched at the head of his large army and took the field and commanded it to victory. It was so, for instance, in the battle of Koṅkar Ceṅkaḷam with Paḷayaṉ Māṟaṉ—the powerful commander-in-chief of the Pāṇḍyas, who remained unsubdued even by the all-conquering new Mauriyas in their southern expedition. It was likewise so in the great battle of Nerivayil, near Uṟaiyūr where Cēraṉ Ceṅkuṭṭuvaṉ killed with his own hand, in one day, all the nine Cōḻa princes who rebelled

against their king Perunaṟkiḷḷi of the Rājasūya fame, இராஜ சூயம் வேட்ட பெருநற்கிள்ளி who was his brother-in-law, and firmly established him on the throne of the Cōḻas by personally performing his coronation ceremony.

XI. The facts set out, in detail above, are so many grounds pointing to the conclusion that Cēraṉ Ceṅkuṭṭuvaṉ's capital city was in the original home of his ancestors *viz.*, the Malayāḷam country. At one time, when they went on a conquering expedition they lighted on Karūr, wrested the country around it from the hands of the Cōḻas by a series of wars and after that founded a Viceroyalty there, which became firmly established for a long time. When by change of fortune, the Cēra emperors lost their power and became unableto effectually control their Viceroys at Karūr, Koṅkunāṭu gradually severed its moorings and became independent. This should have been either in the time of Cēramāṉ Perumāḷ or his immediate successors. It was also at that time that the Viceroy at Karūr began to lead expeditions against their own sovereigns in the Malayāḷam country with the object of wresting the throne from them and it was only after their final defeat that the Kollam Era was founded to commemorate this event; the final battle between the belligerents, which established the independence of the Cēra Kingdom on the one hand and secured the independence of Koṅkunāṭu on theother, was fought near Chittoor, a town on the borders of Koṅkunāṭu, now in the Cochin state about 10 miles from Palghat. This is shown by the great national festival of Koṅkuppaṭai which is being celebrated with great eclat at Chittoor even to this day. It is the common belief of folklore of Koṅkunāṭu that Kaṇṇaki having gone to Malayāḷam country became a Bhagavatī (Goddess). All these clearly point to the undoubted fact that the ancient capital of Cēraṉ Ceṅkuṭṭuvaṉ, his predecessors and successors should have been situated only in the Malayāḷam country and that on account of the warlike and conquering habits of the Cēras it was called 'Vañcimānakar,' the *great city of victory*. Still, the doubt whether it was Koṭuṅkallūr or Tirukkarūr or any other city has not been cleared. From the very good reasons given by Śrīmāṉs R. Raghava Iyengar and M. Raghava Iyengar it has not been possible to assert that Koṭuṅkallūr was the great Vañcimānakar. Those reasons are: while Iḷaṅkōvaṭigaḷ the author of Cilappatikāram describes Pukār as a sea-port town in glowing colours, Vañcimānakar has not been so described by

him or by Peruntalai Cāttaṉār, the author of the contemporaneous epic of Maṇimekalai, although both had abundant opportunities of describing it as such. Concluding that "Vañcimānakar" was in the Malayāḷam country and nowhere else, I may have to defer the consideration of the question as to which city it was, to a future occasion. The consideration of the age of Cēraṉ Ceṅkuṭṭuvaṉ, which is extremely pertinent and closely connected with this subject, has also to be deferred to that future occasion.



PROBLEMS OF IDENTITY IN THE CULTURAL HISTORY OF ANCIENT INDIA.

PROFESSOR S. KUPPUSWĀMI ŚĀSTRĪ, M.A. I.E.S.

Professor of Sanskrit and Comparative Philology, Presidency College, and Curator Government Oriental Manuscripts Library, Madras.

कति कवयः कति कृतयः
कति लुप्ताः कति चरन्ति कति शिथिलाः ।
तदपि प्रवर्तयति मां
प्राक्तनविश्लेषसंविधानेहा ॥

Many a problem in the Cultural History of Ancient India reduces itself to one of *who is who* or *which is which*. There are several important problems of this kind which await solution in the various departments of Sanskrit Culture. Some interesting and useful data which are likely to facilitate the solution of these problems, have been collected in the course of my study and investigation. These data, it is proposed to make available to scholars in the sections which follow.

A.—Pūrva-Mīmāṁsā and Uttara-Mīmāṁsā.

[1. *Ācārya-Sundara-Paṇḍya*, a great Mīmāṁsaka and Vedāntin of South India in the *ante-Kaumārila* period, discovered.]

Who is the author of the three verses quoted by Śrī Śaṁkara towards the end of the *Samanvayādhikaraṇa*, in his Brahma-sūtra-bhāṣya? What is his place in the history of Pūrva-Mīmāṁsā and Uttara-Mīmāṁsā? At the outset, as a first instalment, these questions will be

considered. Śrī Śaṁkara cites at the end of the Samanvayādhikaraṇa, (1—1—4) the following three verses, in support of his conclusion that all the Śāstraic injunctions and *pramāṇas* cease to exist and function as such after the realisation of *self* as the supreme *soul* and as the only reality transcending all differences and limitations of good and evil.

"तस्मादहं ब्रह्मास्मीत्येतदवसाना एव सर्वे विधयः सर्वाणि चेतराणि प्रमाणानि । न ह्यहेयानुपादेयाद्वैतात्मावगतौ निर्विषयाण्यप्रमातृकाणि च प्रमाणानि भवितुमर्हन्ति इति । अपि चाहुः—

'गौणमिथ्यात्मनोऽसत्त्वे पुत्रदेहादिबाधनात् ।
सद्ब्रह्मात्माहमित्येवं बोधे कार्यं कथं भवेत् ॥

अन्वेष्टव्यात्मविज्ञानात् प्राक् प्रमातृत्वमात्मनः ।
अन्विष्टः स्यात्प्रमातैव पाप्मदोषादिवर्जितः ॥

देहात्मप्रत्ययो यद्वत्प्रमाणत्वेन कल्पितः ।
लौकिकं तद्वदेवेदं प्रमाणं त्वात्मनिश्चयात् ॥' "

Vācaspati-miśra, in his *Bhāmatī*, introduces these quotations thus :— "अत्रैव ब्रह्मविदां गाथामुदाहरति." Presumably, Vācaspati is here referring to some famous philosopher of established reputation for Brahman-realisation, as the author of the three verses above cited. No further information about the name of this author or his work is furnished by Vācaspati.

The *Kalpataru* and the *Parimala* relating to this portion do not give us the required information in this connection. None of the commentaries on the Sūtra Bhāṣya throws any light on the source of the verses in question, from the oldest *Pañcapādikā* downward to the Ānandagirīya, Rāmānandīya and Brahma-vidyābharaṇa, certain unprinted and rare commentaries like the *Prakaṭārtha-vivaraṇa* and Citsukha's *Bhāṣya-bhāva-prakāśikā*, not being excepted. In fact, the *Pañcapādikā* complicates the question by the misleading statement.—

"प्रसिद्धमेतद्ब्रह्मविदामिति पूर्वोक्तं न्यायं संक्षेपतः श्लोकैः संगृह्णाति— गौणमिथ्यात्मन इति"

(*vide* p. 100, Pañcapādikā of the Vizianagaram Sanskrit Series).

Prakāśātman, in his *Vivaraṇa*, does not say anything to remove the misapprehension which Padmapāda's observation might cause, that the verses under reference were produced by Śaṁkara himself to summarise a few of his important conclusions.

Vācaspati, however, is quite clear that these verses were cited by Śaṁkara from a work of an earlier Vedāntin and omits to mention the name of that pre-Śaṁkara Vedāntin, probably because it was too well-known in his days to require specification, Ātmasvarūpa, who was a disciple of Narasiṁhasvarūpa and wrote a commentary called *Prabodha-pariśōdhinī* on Padmapāda's Pañcapādikā, throws some light on the source of the verses under consideration. This commentary has not been printed anywhere and is represented by the paper manuscript described under R, No. 3225 of the Triennial catalogue of the Government Oriental Manuscripts Library, Madras. In the concluding part of this commentary, the commentator introduces thus the extract from the *Pañcapādikā* given above :—

"श्लोकत्रयं सुन्दरपाण्ड्यप्रणीतं प्रमाणयतित्याह—प्रसिद्धमिति"

This information about the author of these hitherto unidentified verses luckily receives further confirmation in the subjoined extract, with particular reference to the third verse, from Mādhavamantrin's *Tātparya-dīpikā*, the well-known commentary on the Sūtasaṁhitā :—

"तथा सुन्दरपाण्ड्यवार्तिकमपि—

'देहात्मप्रत्ययो यद्वत्प्रमाणत्वेन संमतः ।

लौकिकं तद्वदेवेदं प्रमाणं त्वात्मनिश्चयात् ॥' इति ।

(*vide* p. 284—Madras Śāradā-mandiram edition of the Sūtasaṁhitā-muktikhaṇḍa, ch. IV., verse, 12).

In the *vēdhādyadhikaraṇa* (III-iii-25 sūtra), Amalānanda cites the following verses from a treatise by Ācārya-Sundara Pāṇḍya :—

"आह चात्र निदर्शनमाचार्यसुन्दरपाण्ड्यः—

निःश्रेण्यारोहणप्राप्यं प्राप्तिमात्रोपपादि च ।

एकमेव फलं प्राप्तुमुभात्रारोहतो यदा ॥ १ ॥

एकसोपानवर्त्येको भूमिष्ठश्चापरस्तयोः ।
उभयोश्च जवस्तुल्यः प्रतिबन्धश्च नान्तरा ॥ २ ॥

विरोधिनोस्तदैकोहि तत्फलं प्राप्नुयात्तयोः ।
प्रथमेन गृहीतेऽस्मिन् पश्चिमोऽवतरेन्मुधा ॥ ३ ॥ इति ।

(p. 795—*Kalpataru*-Nirṇaya Sāgara Press, Bombay.)

In the *Balābalādhikarana* of the *Tantravārtika*, Kumārilabhaṭṭa cites these three verses and two others also dealing with the same subject:—

"आह च—

निःश्रेण्यारोहणप्राप्यं.................. ।
... .पश्चिमोऽवतरेन्मुधा ॥

(verses 1 to 3 same as above)

तेन यद्यपि सामर्थ्यं प्रत्येकं सिद्धमन्यदा ।
तथापि युगपद्भावे जघन्यस्य निराक्रिया ॥ ४ ॥

अन्यथैव हि शून्येषु दुर्बलैरपि चर्यते ।
अन्यथा बलवद्ग्रस्तैः सर्वशक्तिक्षये सति ॥ ५ ॥"

Tantravārtika-Benares Sanskrit Series, pp. 852-853).

Bhaṭṭa-sōmeśvara's *Nyāyasudhā* or *Rāṇaka*, which is the most authoritative commentary on the *Tantra-vārtika*, introduces the passage cited above, with the remark:—

"एतदेव द्रढयितुं वृद्धानां श्लोकपञ्चकं पठति—आह चेति"

(*Nyāya-sudhā* p. 1228. Chowkh-Sanskrit Series—Benares).

Thus, according to Bhaṭṭa Sōmeśvara, all these five verses form a single illustrative unit by the same author; and, according to Amalānanda, that author must be *Ācārya-Sundara-Pāṇḍya*. By way of briefly elucidating the subject-matter of these five verses, it would be useful to add in this connection that Sundara-Pāṇḍya is here expounding the principle of अप्राप्तबाध of the third chapter of the Pūrva-mīmāṁsā, as distinguished from

the प्राप्तबाध of the tenth chapter through the illustration of a staircase from the ground-floor to the upper floor of a mansion. There are two rivals trying to get at a single fruit on the top of a mansion; for getting at it, they have but to reach the top-most step of the staircase. One is anxious to forestall the other; one of them has got the start of one step and is standing on the first step, while the other is standing at the foot; their speed and progress being the same, the person who got the start of his rival gets first at the fruit, while the other gets down disappointed. Even so, the particular type of बाध or annulment considered in the *Balā balādhikaraṇa* of the third chapter is one of *preclusion*; whereas the प्राप्तबाध of the tenth chapter is of the nature of *supersession*. In this way, Ācārya-Sundara-Pāṇḍya illustrates, in the five verses quoted above, the principle of अप्राप्तबाध and Kumārila-bhaṭṭa is relying upon these verses as authority. In a similar strain, Kumārila is found quoting a verse at page 357 and another verse at pages 280 and 281, of the *Tantravārtika* in support of his views:—

(*a*) "आह च—

त्र्यंशवेदप्रमाणत्वादुद्भिदादि ततोऽधिकम् ।

धर्मायानुपयुक्तं सदानर्थक्यं प्रपद्यते ॥

(pp. 280, 281, *Tantravārtika*, Benares.)

"नोद्भिच्चित्रादिशब्दानां स्वरूपेणानर्थक्यं विवक्षितम्, किंतु नामधेयत्वे सतीत्येतमर्थं दर्शयितुं *वृद्धवाक्य मुदाहरति—आहचेति"

(Nyāya-sudhā on (*a*) p. 393 Benares.)

(*b*) "आह च—

साध्यसाधनसंबन्धः सर्वदा भावनाश्रयः ।

तेन तस्य न सिद्धिः स्याद्भावनाप्रत्ययादृते ॥

(p. 357, *Tantravārtika*, Benares.)

"एनमेव सिद्धान्तं *वृद्धवचनेन द्रढयति—आहचेति

(*Nyāyasudhā* on (*b*) p. 589 Benares.)

N.B.—* Probably the *vṛddha* referred to here is *Ācārya-Sundara-Pāṇḍya*.

That the foregoing quotations also, cited in the *Tantravārtika*, appear to have been taken from Ācārya-Sundara-Pāṇḍya's work is a perfectly legitimate suggestion which is warranted by a careful comparison of them and the *avatārikās* in the *Nyāyasudhā* relating to them, with similar citations definitely ascribed above to Ācārya-Sundara-Pāṇḍya. Keeping oneself within strictly logical and historical limits and without treading the perilous path of speculation, one might reasonably arrive at the conclusions hereunder set forth, from a careful consideration of the various references and quotations given above :—

(1) Ācārya-Sundara-Pāṇḍya must have been a highly esteemed and eminent authority in the Pūrvottaramīmāṁsā system, who was recognised as such and quoted by Bhaṭṭa Kumārila and Śaṁkara, the greatest champions of Veda and Vedānta in the 8th century A. D.

(2) He must have been the author of a metrical treatise called *Vārtika* which might have consisted mainly of *anṣṭub* verses similar to those of Kumārila and might have dealt with the topics of the Pūrvōtara-mīmāṁsā system, in accordance with some old *bhāṣya* or *vṛtti* on the sūtras of Jaimini and Bādarāyaṇa,

(3) Ācārya-Sundara-Pāṇḍya must have flourished before the 8th century A.D.

(4) He must have been a great Mīmāṁsaka of the Pāṇḍya country and held a high place in the hagiology of South Indian Śaivism.

Of these four conclusions, the first and second rest upon the extracts given above. Amalānanda, who was the protégé of Yādava Krishna (1250 A.D.) and Mādhavamantrin, who was a distinguished disciple of *Kriyā-Śakti Paṇḍita* and flourished during the reign of Harihara II (1378 A.D.), refer to Ācārya-Sundara-Pāṇḍya as the author of a *vārtika*. This *vārtika* should have been based upon some old bhāṣya or vṛtti on the sūtras of Jaimini and Bādarāyaṇa. Having regard to the fact that this *vārtika* was relied upon by Kumārila and Śaṁkara in support of their views and considering that the verses quoted by Śaṁkara at the end of the Samanvayādhikaraṇa are as Advaitic in their tone as any of Śaṁkara's texts, one might well be justified in putting forward the conjecture that the old work, on which Ācārya-Sundara-Pāṇḍya based his vārtika, was perhaps the vṛtti of *Bōdhāyana-Upavarṣa*, (vide Proceedings of the third All India Oriental

Conference, Madras, pp. 465-468). For certain reasons to be set forth *infra*, Ācārya-Sundara-Pāṇḍya might be assigned to *circa*, 650 (A.D.). In that case, it may be easily seen how his philosophical thought might have been largely influenced by the advaitic doctrines of *pre-Śaṁkara* advaitins like Bhartṛhari.

The third and fourth of the above conlusions require to be supplemented by such data as may be available from epigraphic and literary sources. In the first place, it would be useful to remember that the name *Sundara-Pāṇḍya* unmistakably suggests that the forgotten author who had that name should have been intimately associated with the Pāṇḍya Country and Pāṇḍya Kingdom in South India. Since Ācārya-Sundara-Pāṇḍya is presupposed by Śaṁkara and Kumārila, all the Pāṇḍya Kings later than the eighth century A.D. can be easily eliminated. If the Pāṇḍya history prior to the 9th century A.D., is carefully examined, three important names have to be thought of as worthy of consideration in connection with the identification of Ācārya-Sundara-Pāṇḍya. These three names are (1) King Arikēsarin-Māravarman or Neḍumāṟan or Kuṇa-Pāṇḍya or Kubjavardhana or Sundara-Pāṇḍya, (2) Saint Tirujñāna-sambandhar, (3) Saint Sundara-mūrti. Of these three, one may be tempted to think of the possibility of equating the last-mentioned person, Saint Sundara-mūrti, with Ācārya-Sundara-Pāṇḍya. But it is generally accepted that Sundara-mūrti was a contemporary of Śeramān-Perumāḷ and should, therefore, be assigned to *circa* 825 A.D. He was also a contemporary of the Pallava King Dantivarman. Neither in ancient Tamil hagiology, nor in epigraphic records, is there anything to show that the Śaiva Saint Sundara-mūrti was an eminent Sanskrit Scholar and writer. Ācārya Sundara Pāṇḍya must have been older than the eighth century A.D and could not, therefore, be brought into relation with *Sundaramūrti-Nāyanār*.

There are only three possibilities left to be considered here. Firstly, it is quite possible that Ācārya-Sundara-Pāṇḍya is identical with the Pāṇḍya King, Kubjavardhana or Kūna Pāṇḍya or Sundara Pāṇḍya. The accounts of the Tamil Śaiva hagiographic and epigraphic records alike refer to the Pāṇḍya King Neḍumāṟan or Sundara-Pāṇḍya as a contemporary of Tirujñānasambandhar, whose date has been determined to be *circa* 640-655 A.D. (See G. J. Dubreuil "*Pallavas*", pp. 67-68.) From the above-mentioned sources and from the Hālāsya-māhātmya in Sanskrit, it

may be made out that Kubjavardhana was at first a Jaina heretic, subsequently married a Cōla princess and came under the influence of the inspiring and marvellous personality of Tirujñānasambandhar, eventually became a staunch Śaiva, and rose by his devotion and austerity to the rank of one of the sixty three Śaiva saints, under the name of Nedumāṟan Nāyanār. King Sundara Pāṇḍya or Nedumāṟan Nāyanār seems to have had a varied and rich experience in the sphere of religion and philosophy and acquired religious and philosophical insight under the inspiration which he had the opportunity to derive from his close contact with Tirujñānasambandhar. In the Sanskrit portion of the bigger Śiṉṉamaṉūr inscription, we find Arikeśarin Sundara Pāṇḍya referred to as A KING WHO WAS LEARNED IN ALL THE ŚĀSTRAS*. Would it be a far-fetched suggestion to say that Ācārya Sundara Pāṇḍya, presupposed by Śaṁkara and Kumārila was none other than the Pāṇḍya King, Arikeśarin Sundara Pāṇḍya or Nedumāṟan Nāyanār, who flourished about the middle of the seventh century A. D.? That Nedumāṟan Nāyanār was a Śaiva saint and ought to have therefore attached greater importance to Śaivāgamas than the Vedas need not be regarded as clashing with the suggested identification. For, it is recognised by eminent and critical Tamil scholars that, during the period of *Tevārams*, the Vedas and Vedāṅgas were widely recognised by all Śaivas to be of supreme importance [see p. 105 in the second part of the Tamiḻ Varalāṟu by Mr. K. S. Srīnivasa Pillai of Tanjore—1922]. I do not agree with Mr. K. S, Srinivasa Pillai, (*Ibid*-part ii, p. 104), that the *ēkātmavāda* of the advaitins was not adequately recognised or influentially supported in South India before the time of Śaṁkara. There are positive proofs, on the contrary, to show that the *ēkātmavāda* and *māyāvāda* of the advaitins were well-known and maintained by several great thinkers and writers of the pre-Śaṁkara period in the history of advaita. It would be of great advantage in this connexion to refer to my paper on Dramiḍācārya, published in pages 468 to 473 of the Proceedings of the third All India Oriental Conference, Madras. Bhaṭṭa Kumārila himself was a South Indian scholar, as may be obvious from internal evidences in his Tantravārtika, such as his sneering disapprobation of the manner in which certain Āryan scholars would suggest fanciful etymologies for Tamil words [See

*[See the Madras epigraphic report of the Assistant Archæological Superintendent for southern circle for the year 1906-1907, pp. 63 and 64].

page. 157 of the Tantravārtika, Benares]. Bhaṭṭa Kumārila, in his Ślōka-vārtika, presupposes and refutes the *māyāvāda* of the *advaitins*. [See page 663, verses 84 to 86 of the Ślokavārtika Benares Edition]. Ācārya-Sundara-Pāṇḍya, whether he was identical or not with the Pāṇḍya king of the same name above referred to, must have been a Śaiva Vedāntic teacher of South India, as his name and the foregoing sanskrit extracts clearly indicate. Attention may, with advantage, be drawn in this connexion to the following portions of the three verses quoted at the beginning of this paper :—

"सद्ब्रह्मात्माहमित्येवं बोधि कार्यं कथं भवेत् ।"

"अन्विष्टः स्यात्प्रमातैव पाप्मदोषादिवर्जितः ।"

There is so much in common between these three verses and Śaṁkara's own conclusions about *ēkātmavāda* and *māyāvāda*, that one might very reasonably say that Śaṁkara was the greatest of the teachers who inherited the philosophical heritage of an old type of *Śaivādvita*, which was represented in the Upaniṣadic period by basic texts like the Śvetāśvatarōpaniṣad, in the post-Upaniṣadic period, by authoritative works like the Sundara-Pāṇḍya-Vārtika and Śaṁkara's own bhāṣyas beside his devotional hymns like the *Śivānanda-laharī* and the *Śiva-bhujaṅga*, and in the post-Śaṁkara period, by the Śivajñānabodha literature and works like the Śrīkaṇṭha-Bhāṣya and Śivārkamaṇi-dīpikā. Further, the seventh century A.D in Indian history had to its credit two other eminent royal authors, Śrī Harṣa of Kānya-Kubja and the Pallava King Mahendravarman I, the former of whom was a great statesman, warrior, patron of letters and eminent dramatist, and the latter, as Professor G. J. Dubreuil has pointed out in his treatise on Pallavas, was a saintly King and "a great poet, musician, architect, and administrator, who introduced in South India the art that obtained on the banks of the Kṛṣṇā and gave a new impulse to religion and literature in the Tamil country." There appears to be nothing improbable in the same century of the Christian era claiming in South India, in the person of Ācārya Sundara Pāṇḍya (Nedumāṟan), a third royal saint, scholar and author of an authoritative *vārtika* on the science and philosophy of vedic exegesis, as embodied in the Sūtras of Jaimini and Bādarāyaṇa. Both Kumārila and Śaṁkara must have held Ācārya-Sundara-Pāṇḍya in very high esteem, as they quote him with approval and respect. The stray reference to Sundara-Pāṇḍya-Vārtika in Mādhava mantrin's Tātparyā-dīpikā already alluded to, would come to acquire special

significance and weight, should it be borne in mind that the old tradition of Śivādvaita was well preserved under the auspices of Harihara II of Vizianagara, by the great Śaiva teacher *Kriyā-Śakti-Paṇḍita*, whose disciple was Mādhava-mantrin and that the Sūtasaṃhitā itself is a work representing the old *Śaivādvaita* school. There is an old tradition about Śaṁkara's relation to the Sūtasaṃhitā and it is embodied in this verse often quoted anonymously.

"तामष्टादशधालोक्य शंकरः सूतसंहिताम् ।
चक्रे शारीरकं भाष्यं सर्ववेदान्तनिर्णयम् ॥"

In the light of the fact behind this tradition, it would be easy to see how Śaṁkara's Sūtra-bhāṣya might have derived much valuable help and material from the work called *Sundara-Pāṇḍya-vārtika* by *Ācārya-Sundara-Pāṇḍya* (*Neḍumāṟan Nāyanār ?*).

The second possibility is that Tirujñānasambandhar himself might have been known as Ācārya-Sundara-Pāṇḍya. The Tamil Śaiva hagiology contains abundant material in support of *Sambandha-Svāmin's* marvellous genius and versatility. He was a Brāhmaṇa by birth, the greatest of the Śaivācāryas and widely known as *Vaidikavāraṇa.* To attribute to him a monumental Vaidika treatise like the Sundara-Pāṇḍya-Vārtika, dealing with the religion and philosophy of Veda and Vedānta, would not be unreasonable, if sufficient evidences could be adduced. Sambandha Svāmin, as the revered Ācārya of King-Sundara-Pāṇḍya, might very well have been honoured by the latter with the privilege of prefixing or affixing the royal name to his own appellation of Ācārya. There would appear to be nothing extraordinary or unusual in this mode of honouring Ācāryas, if we remember that particularly among the Pāṇḍya Kings, as numerous epigraphic records show, this prevailed almost as an established custom. Thus it was, that the great Śrī Vaiṣṇava saint, Nammāḻvār, came to obtain the honorific surname *Parāṅkuśa* from the Pāṇḍya King, whose minister, the saint's father Uttaramantrin, otherwise known as Māṟankāri, happened to be. [*Vide* T. A. Gopinath Rao's History of Śrī Vaiṣṇavas, pp. 18-19, Madras University Publication, 1923]. Those who carefully study the hagiographic accounts of Sambandhar in Tamil and Sanskrit can easily see how it is quite possible

that the greatest of Śaiva Saints came to have from his royal disciple, the honorific surname Ācārya-Sundara-Pāṇḍya.

Thirdly, there is the possibility of this great Author being a highly respected Ācārya of Pūrvottara-Mīmāṁsā, who must have flourished before Kumārila-bhaṭṭa, during the period of one of the earlier Pāṇḍyas, who had the name Sundara Pāṇḍya. This is the least that one ought to concede. The obvious inference from the sanskrit extracts quoted above, that Ācārya-Sundara-Pāṇḍya was one of the earliest makers of the Mīmāmsā-Śāstra, belonging to the *ante-Kumārila* period and that, from his monumental Vārtika, Kumārila and Śaṁkara derived much valuable material and help, can no longer be considered debatable or problematic. May the combined efforts of all the lovers of our ancient heritage lead to the unearthing of this long-buried monument of Pūrvōttara-Mīmāṁsā, the *Sundara-Pāṇḍya-Vārtika*, is the humble prayer of the writer of this paper.

LINGUISTIC NOTES.

A.—SVĀHĀ, SVADHĀ AND SVASTI.

DR. C. KUNHAN RAJA, B.A., (HONS.) D. PHIL. (OXON.) MADRAS.

The three words *Svāhā*, *Svadhā* and *Svasti* are terms used in the sense of "Hail"; they are exclamations, each with a significance peculiar to itself, and distinct from others, and each is used in contexts distinct from others. These three words govern the dative of the person with reference to whom welfare is wished for, as is given in Pāṇini II-iii-16: *namas svasti svāhā svadhā lamvaṣaḍyogāc ca*. Bhaṭṭojidīkṣita, after the explanation of the above rule, gives the examples: *prajābhyas svasti, agnaye svāhā, pitṛbhyas svadhā.* These three words express a condition of being, which for some one is wished for. *Svasti* is a condition which is wished for in the case of men, *svāhā* in the case of gods, and *svadhā* in the case of "dead ancestors" (Pitaraḥ.) The line *svāhāgnaye svadhā pitre svasti dhātre* in Mugdhavyākaraṇa V-16 (Böthlingks's edition, St. Petersburg, 1847, p. 49) agrees with the Siddhāntakaumudī of Bhaṭṭojidīkṣita. In the Kāśikāvṛtti, the examples given are exactly the same as in the Siddhāntakaumudī. This shows that the distinction in the meaning and usage of the three words is traditional and goes back to very early times.

These three words occur in the Ṛgveda and an examination of the words shows that the distinct significationsof the three words were fixed even at that time. The etymology of all the three words still remains uncertain. The word *svasti* is supposed to be derived from the root *as*=*to be* with the preposition *su-*=*well* and the suffix-*ti* according to uṇādi IV-180, *sāv aseḥ* (edition of Jīvānandavidyāsāgar, Calcutta, 1873, p. 129). This explanation seems to be acceptable to all the scholars. (Cf. Grassmann's Wörterbuch zum Rigveda 1635, Böthlingk und Roth, VII, 1460, Śabdakalpadruma V-489, Macdonell's Vedic Reader p. 255). The word *svadhā* is supposed to have two meanings and two derivations. When the word means "food offered to the dead ancestors", the derivation is left uncertain (Cf. Macdonell's Vedic Reader, p. 255, Macdonell's Sanskrit English Dictionary, 1893, p. 370). The word is, in the above places, held to be related to *su-dhā*, from the root *dhā*, which again is related to the root *dhe*=*to drink*. (See Macdonnell's Sanskrit-English Dictionary, 1893, under the root *dhā* and the root *dhe*.) Śabdakalpadruma

A NOTE ON ĀCĀRYA SUNDARA PĀṆḌYA.

BY

K. A. NILAKANTA SASTRI, AVL., M.A,

Sri Minakshi College, Chidambaram.

Being engaged at this moment in a rather close study of Paṇḍya histor; I feel a special interest in the learned paper of Professor S. Kuppuswan Śastriar on Ācārya Sundara Pāṇḍya. A careful reader will surely notice th: the Professor does not, luckily as it seems to me, shun " the perilous path c speculation " as he proposes to do at page 10. The most valuable result (the paper is that one step has been taken, and that a long one in the identif cation of the old teacher quoted by the illustrious Śaṅkara at the end of h commentary on I. 1-4 of the Vedānta Sūtras. And of all the possibilitie suggested by the professor, the most plausible seems to be the third and tb last he has suggested at page 15.

In any case, his remark at page 12 that " in the Sanskrit portion of th bigger Cinnamannūr* inscription, we find Arikesarin Sundara Pāṇḍya referred to as a king who was learned in all the Śāstras" does not seem to b borne out by the record. From the references he gives, I find that the Profe: sor has relied on the late Mr. Venkayya's summary of the record. This is wha Mr. Venkayya says :—" Then came Sundara Pāṇḍya, who was learned in a the Śāstras. Numberless kings and emperors who performed the Rājasūya an Aśvamedha sacrifices had passed away. In their family sprang Arikesarin. This is,as the sequel will show,a correct summary; but here it is not Arikesari but a remote predecessor of his that is said to be versed in all the Śāstra But Mr. Venkayya himself, rather strangely, does seem to have advance the other view when he said in a later paragraph : " Sundara Pāṇḍya mer tioned in the Sanskrit portion as having been learned in the Śāstras is altc gether omitted in the Tamil portion. Perhaps this was the Pāṇḍya Kin who was originally a Jaina but was converted to the Śaiva creed by the d votee Tirujñānasambandhar ". It is thus clear that the identification c Arikesari, the contemporary of Sambandha with the Sundara versed in a the Śāstras rests upon a conjecture,* perhaps of Mr. Venkayya. I shall no

---

* *N. B.*—In Mr. Venkayya's summary of the bigger Cinnamannur inscription and i Professor S. Kuppuswami Sastri's remarks based thereon, the Sundara Pāṇḍya referred in line 2 of the Sanskrit verses quoted above is identfied as Arikēsari = Asamasama Maravarma and should not be confounded with the Arikesari referred to in line 5 of the Sanskrit verses, the latter Arikēsarin being identical with Jaṭila's (769—70 circa) fath and otherwise known as Arikēsarin = Parāṅkuśamaravarman = Termāra. S. K. Sastri.

transcribe the relevant part of the text of the plates and let Professor Sastri judge if I am not right in my view that this text supports his third possibility more than anything else.

चकर्ति कश्चिन्निजमुत्तमांगं गुरुन्निजं पालयितुं यदुद्भूः
समस्तशास्त्रार्णवकर्णधारो यदुद्भवस्सुन्दरपाण्ड्यनामा ॥ ८ ॥
यत्रोत्पन्ना राजसूयाश्वमेधैरिष्ट्वानेकैर्दैवभूयं प्रपन्नाः ।
संख्यातीतास्सार्वभौमा नरेन्द्राः कस्तान्मर्त्यः कृत्स्नशो वक्तुमीष्टे ॥ ९ ॥
तत्रासीदरिकेसरी नरपतिर्वंशे वशी श्रीनिधि-
स्तत्पुत्रो जटिलः सुतोऽस्य नृपतिः श्रीराजसिंहः कृती ॥

Two results follow if the point I am making is accepted as established. (1) The third possibility suggested by the Professor is confirmed epigraphically ; (2) The Ācarya Sundara Pāṇḍya quoted by Śaṅkara must be a very old author, far anterior to Arikesari, perhaps several centuries before his time, which was the middle of the 7th Century A. D. or thereabout.

PROBLEMS OF IDENTITY IN THE CULTURAL HISTORY OF ANCIENT INDIA.

Ar̲avaṇavaṭikaḷ (அறவணவடிகள்)= [Ācārya......*Dharmapāla*...?]

in the Śaṅgam age.

BY

PROFESSOR S. KUPPUSWAMI SASTRI, M.A., I.E.S.,

Professor of Sanskrit and Comparative Philology, Presidency College,

AND

Curator, Government Oriental Manuscripts Library, Madras.

Ar̲avaṇavaṭikaḷ is one of the most prominent characters in the *Maṇimēkalai*, one of the well-known twin epics in Tamil belonging to the *Śaṅgam* age. In the *Maṇimēkalai* he is introduced as a venerable, old, benevolent and learned Buddhist monk who was held in high esteem by all who happened to know him during the period of *Śeraṅ Śeṅkuṭṭuvan.* This Buddhist monk is described as vouchsafing light, true insight and final absolution to many a person yearning for knowledge, and to the heroine, *Maṇimēkalai*, who renounced the world in her youth and approached him as an earnest Buddhist disciple seeking to realise the highest truth. Anybody really interested in the reconstruction of the ancient history of South India cannot fail to appreciate duly the value of such reliable data as may happen to be extricated from the tangle and jumble of historical and legendary elements that make up the partly human and partly superhuman, and not seldom anachronic or parachronic,plot of works like the *Maṇimēkalai.* In this belief, a few data of considerable value to students of South Indian history, which are actually found available in the teachings put in the mouth of Ar̲avaṇavaṭikaḷ in the last two sections (XXIX and XXX), more especially in the penultimate section of the *Maṇimēkalai*, are now proposed to be placed before the world of scholars interested in Indological studies. It is also proposed to make a few suggestions which would be helpful in identifying *Ar̲avaṇavaṭikaḷ*. if he could be taken to possess any acceptable degree of historicity. It would hardly be unreasonable to hope that all this would lead to the crux of the problem of the *Śaṅgam age* being tackled more successfully and satisfactorily than hitherto.

A careful perusal of the contents of section XXIX (*Tavattiṟampūṇṭu taṟumaṅkeṭṭa kātai*) of the *Maṇimēkalai* as compared with such particulars as are available about Ācārya Diṅnāga's works—particularly his *Nyāya-pravēśa* and *Pramāṇasamuccaya*—would tend to establish, to every unbiased reader, beyond any reasonable doubt—(1) that the principles of Buddhist logic, as outlined in this section of the *Maṇimēkalai* are almost entirely based upon Ācārya Diṅnāga's *Nyāya-pravēśa*, and to some extent on his other works also; most of the definitions, illustrations and even the order of enumeration in several instances answering almost exactly to the corresponding parts of the *Nyāya-pravēśa* ; and (2) that, while section XXIX of the *Maṇimēkalai* cannot be assigned to the *pre-Diṅnāga* period of Buddhist logic, there are sufficient indications to place it in the *post-Diṅnāga* period, close to the transition to certain departures advocated by Dharmakīrti by way of improvement. In support of the former of these two propositions, attention may, with advantage, be drawn to certain very striking correspondences between *Aṟavaṇavaṭikaḷ's* teachings as recorded by *Śīttalai Śāttaṉār* and Ācārya Diṅnāga's *Nyāya-pravēśa* and other works.

Maṇimēkalai	*Diṅnāga*	*Remarks.*
(*a*) ஆதி சினேந்திர னளவை யிரண்டே. யேதமில் பிரத்தியங் கருத் தளவென்ன [XXIX-47, 48.]	(*a*) प्रत्यक्षमनुमानं च प्रमाणं हि द्विलक्षणम् । Pramāṇa-samuccaya Chapter I S.C.V.H.I,L.page 277 f-n.	*ētamil* line 2 of (*a*) is equivalent to *samyak*.
(*b*) சுட்டுணர்வைப் பிரத்தி யக்கமெனச்சொலி, விட்டனர் நாமசாதிகுண க்கிரியைகள். [*Ibid*—49, 50.]	(*b*) प्रत्यक्षं कल्पनापोढं नामजात्याद्यसंयुतम् ॥ [Pramāṇa-samuccaya Chapter I SC.V.H.I.L. page 277 [1] footnote]	*a*, *b*, *c*, *d*, *e*. *f* In all these cases- it will be seen that what is found in the *Maṇimēkalai* is a faithful rendering or adaptation of Diṅnāga's Sanskrit text.
(*c*) ஏனையளவைகளெல்லாங் கருத்தினி லான முறைமையினனு மானமாம். [*Ibid*—55, 56.]	(*c*) प्रमेयं तत्व संसिद्धं न प्र- माणान्तरं भवेत् । Ibid.	

1. S. C. V. H. I. L=Dr. Satiścandra Vidyābhūsaṇa's History of Indian Logic.

Maṇimēkalai	*Diṅnāga*	*Remarks*
(*d*) பக்கமேதுத்திட்டாந்த முபநய நிகமனமென்னவைந்துள [*Ibid*-57.-58.]	(*d*) पक्षः, हेतुः, दृष्टान्तः, उपनयः निगमनं चेति पञ्चावयवाः । S. C. V. H. I. L.	
(*e*) உபநயநிகமனமிரண்டுந் திட்டாந்தத்திலேசென்றடங்கும். [*Ibid*-109-110.]	(*e*) पक्षहेतुदृष्टान्तवचनैर्हिप्राश्निकानामप्रतीतोऽर्थः प्रतिपाद्यत इति......एतान्येव त्रयोऽवयवा इत्युच्यन्ते [Nyāya-pravēsa p. 1] [1]	
(*f*) பக்கப்போலியொன்பது வகைப்படும். பிரத்தியக்கவிருத்த மநுமான விருத்த ஸ்வவசனவிருத்த முலோக விருத்த மாகமவிருத்த மப்பிர சித்தவிசேடண மப்பிர சித்த விசேடியமப்பிரசித்தவுபய மப்பிரசித்த சம்பந்த மெனை. [*Ibid*-147-153.]	(*f*) पक्षाभासा नव—प्रत्यक्षविरुद्धः, स्ववचनविरुद्धः, आगमविरुद्धः, अप्रसिद्धविशेषणः, अप्रसिद्धविशेष्यः, अप्रसिद्धोभयः, अप्रसिद्धसंबन्धश्च—इति (Nyāya-pravēsa)	
(*g*) ஏதுப்போலியோதின் மூன்றுரு மசித்த மனைகாந்திகம் விருத்தம் மெனை வுபயாசித்தமன்னியதா (தரா) சித்தஞ் சித்தாசித்தமாசிரயாசித்த மெனநான்கசித்தம். [Ibid 191 to 195]	(*g*) हेत्वाभासास्त्रयः-असिद्धः अनैकान्तिकः (अनिश्चितः), विरुद्धश्चेति । असिद्धश्चतुर्विधः उभयासिद्धः, अन्यतरासिद्धः, सिद्धासिद्धः, आश्रयासिद्धश्चेति । *Ibid.*	(*g*) *anniyatācittam* in line 3 of the Tamil text is undoubtedly a mistake and should be corrected as *anniyatarācittam.*
(*h*) அனைகாந்திகமுஞ் சாதாரண மசாதாரணஞ் சபக்கைக	(*h*) अनैकान्तिकः षोढा—साधारणः, असाधारणः, सपक्षैक-	*g*, *h*, *i*, *j*, (See remarks about *a* to *f*)

1. This reference is to the page of the edition of the Nyāya pravēsa, which is being published in the Gaekwad's Oriental Series, Baroda. p. 193.

2. This extract and all the further extracts from the Nyāya-pravēsa are, unless otherwise specified, based upon the provisional reconstruction of the text of the Nyāya-pravēsa from the account of the Tibetan version of that work, as given in pages 289 to 298 of Dr. Satiścandra Vidyābhūṣaṇa's History of Indian Logic.

Maṇimēkalai	*Diṅnāga*	*Remarks*
தேசவிருத்தி விபக்கவி யாபி விபக்கைக தேசவிருத்தி சபக்க வியாபி யுபயைகதேச விருத்தி விருத்த (ா) வியபிசாரி யென்றுறு. (Ibid 211 to 216)	देशवृत्तिः, विपक्षव्यापी, विपक्षैकदेशवृत्तिः, सपक्षव्यापी, उभयैकदेशवृत्तिः, विरुद्धाव्यभिचारी चेति । *Ibid.*	(h) ***viruttaviyapicāri*** in line 5 of the Tamil text is undoubtedly an error and should be corrected as ***viruttāviyapicāri.***
(i) விருத்தந்தன்னைத் திருத்த கவிளம்பிற் றன்மச்சொரூப விபரீத சாதனந் தன்ம விசேடவிபரீதசா தனந் தன்மிச்சொரூப விபரீத சாதனந் தன்மிவிசேடவிபரீதசாத ன மென்ன நான்குவகைய தாகும். (Ibid 276 to 281)	*(i)* विरुद्धश्चतुर्विधः —धर्मस्वरूपविपरीतसाधकः, धर्मविशेषविपरीतसाधकः, धर्मिस्वरूपविपरीतसाधकः, धर्मिविशेषविपरीतसाधकश्चेति । *Ibid.*	
(j) சாதன்மியதிருட்டாந்த வாபாச மோதிலைந்து வகையுள தாகுஞ் சாதனதன் மவிகலமு ஞ்சாத்திய தன்மவிகலமு முபய தன்ம விகலமு மநன்னுவயம்— விபரீதான் னுவயமென்ன, வைதன் மியதிருட் டாந்த வாபாசமுமை வகைய சாத்தியா வியாவிருத்தி சாதனாவியாவிருத்தி யுபயாவ்யாவிருத்தி யவ் வெதிரேகம் விபரீதவெதிரேக மென்ன. (Ibid 330 to 340)	*(j)* साधर्म्यदृष्टान्ताभासः पञ्चविधः — साधनधर्मविकलः, साध्यधर्मविकलः, उभयधर्मविकलः, अनन्वयः, विपरीतान्वयश्चेति । वैधर्म्यदृष्टान्ताभासः पञ्चविधः—साध्याव्यावृत्तिः, साधनाव्यावृत्तिः, उभयाव्यावृत्तिः,अव्यतिरेकः, विपरीतव्यतिरेकश्चेति । *Ibid.*	
(k) விருத்த(ா)வியபிசாரி திருந்தாவேதுவாய்	*(k)* विरुद्धाव्यभिचार्यपि संशयहेतुरुक्तः । यथा शब्दः अनि	(k) Dharmakirti drops विरुद्धाव्यभिचारी in his scheme of fallacies, See pages 111 and 112 of the Nyāyabindu

Maṇimēkalai	*Diṅnāga*	*Remarks*
விருத்தவேது விற்குமி டங்கொடுத்தல் சத்தமநித்தஞ் செயலி டைத்தோன்றலி னைத்தெனினச் செய லிடைத் தோன்றற்குச் சபக்கமாயுள்ள கடாதி நிற்கச் சத்தநித்தங் கேட்கப்படு தலிற் சத்தத்துவம் போலெனச் சாற்றிடுதெ விரண்டினுஞ்சங்கயமா யேகாந்தமல்ல. Ibid. 268-275)	त्य: प्रयत्ननान्तरीयकत्वात्, घटादिवदित्युक्ते, शब्दो नित्य: श्रावणत्वात, शब्दत्ववदिति ॥ Nyāya-pravēśa as reconstructed from the reference by Dharmakīrti in Nyāyabindu-page 111 VidyavilasPress,Benares	
(*l*) தன்ம விசேட விபரீத சாதனஞ் சொன்னவேதுச் சாத்தி யதன்மந் தன்னிடை விசேடங்கெ டச் சாதித்தல் கண்முதலோர்க்கு மிந்தி ரியங்க ளெண்ணிற் பரார்த்தந் தொக்குநிற்றலினாற் சயனாசனங்கள் போல வென்றாற் றொக்குநிற்றலினென் கின்றவேதுச் சயனாசனத்தின் பரார்த் தம் போலக் கண்முதலிந்தியங்களையும் பரார்த்தத்திற் சாதித் துச் சயனாசனவானைப்போலா கிக் கண்முதலிந்தியத்துக் கும் பரனாய்ச் சாதிக்கிற நிரவயவமா யுள்ள வான்மாவைச்சாவயவ மாகச் சாதித்துச்சாத்தியதன்மத் தின் விசேடங்கெடுத்தலின் விபரீதம். (Ibid. 289 to 303)	(*l*) तत्र च तृतीयोपीष्टविघातकृद्विरुद्ध: । यथा परार्थाश्चक्षुरादय: संघातत्वात् शयनासनाद्यङ्गवत्–इति । तदिष्टासंहतपारार्थ्यविपर्ययसाधनाद्विरुद्ध: Nyāya.pravēsa as quoted by Dharmakīrti in Nyāyabindu—page 103 VidyavilasPress,Benares	(l) Dharmakīrti drops this variety of विरुद्ध See pages 103 and 104 of the Nyāyabindu

A careful consideration of the above extracts and similar passages in section XXIX of the *Maṇimēkalai* would immediately convince any scholar knowing sufficient Sanskrit and Tamil that the principles of Buddhist logic as stated to have been expounded by *Aṟavaṇavaṭikaḷ* are almost entirely based upon *Diṅnāga's Nyāyapravēśa* and the author of the *Maṇimēkalai* has faithfully rendered Diṅnāga's definitions and illustrations, besides closely following the order of enumeration found in his Sanskrit text. For obvious reasons, therefore, the philosophical sections of the *Maṇimēkalai*, along with the whole epic, of which these sections form an integral part, and in which the Buddhist motif of the plot would look truncated without them, should be assigned to a period not earlier than Diṅnāga. Further, there are certain unmistakable indications to show that this Tamil epic should be assigned to the period between *Diṅnāga* and *Dharmakīrti*. From the following extract from Vācaspatimiśra's *Nyāya-vārtika-tātparya-ṭīkā*, it may be easily made out that Diṅnāga's definition of *Pratyakṣa* "प्रत्यक्षं कल्पनापोढम्" is defective as pointed out in the Nyāya-vārtika by Uddyōtakara, in that it is vague and there is no reason why it should be taken to apply to *jñāna*, while Dharmakīrti's definition shows a distinct improvement.

"न हि यथा सम्यग्ज्ञानमधिकृत्य प्रत्यक्षादिलक्षणं कृतं कीर्तिना तथा दिङ्नागेन, येनाधिकारात् ज्ञाने व्यवतिष्ठेत कल्पनापोढमिति भावः।" *Tātparya-ṭīkā*, Vidyā vilās Press. Benares page 154.

This extract evidently refers to the improvement which Dharmakīrti introduces in the sub-joined text of the Nyāya-bindu :—

"द्विविधं सम्यग्ज्ञानम्, प्रत्यक्षमनुमानंच। त त्र कल्पनापोढमभ्रान्तं प्रत्यक्षम" pages 10 and 11 of the Benares editions.

It is clear that Diṅnāga omitted to expressly indicate the topical connection of his definition of Pratyakṣa with *Jñāna* or *Samyag-Jñāna*, that this omission made it possible for cavilling critics like Uddyotakara to make adverse comments and that Dharmakīrti took care to supply this omission and thus disarm any further opposition on this ground. In this connection, the expression *ētamil* (ஏதமில்) in the second line of the Tamil extract (*a*), at page 3 supra, deserves special attention. This Tamil phrase is exactly equivalent to *samyak* (सम्यक्), *ētamil* literally meaning *flawless.* It scarcely needs any further explanation to see that, consistently with the spirit of the original Sanskrit texts, *ētamil*, in the Tamil extract referred to, should be

construed with *aḷavai* and thus this Tamil extract also provides an amendment, which is distinctly *post-Diṅnāga* and similar to what we find in the corresponding portion of Dharmakīrti's Nyāya-bindu. But certain important modifications in Diṅnāga's classification of fallacies which Dharmakīrti introduced in his Nyāyabindu, are not found adopted in section XXIX of the *Maṇimēkalai* and the latter faithfully follows Diṅnāga's arrangement and classification. Attention is invited in this connection to the extracts and remarks marked (*k*) and (*l*) at page 195 supra. It would hardly require any effort to understand from these extracts and remarks that, while Diṅnāga would include respectively in the scheme of *anaikāntika* and *viruddha* the two varieties *viruddhāvyābhicarī* and *iṣṭavighātakṛt,* the latter corresponding to *dharmaviśeṣa-viparītasādhana,* Dharmakīrti would simplify the schemes of *anaikāntika* and *viruddha* by eliminating the two additional varieties referred to. From all this, it follows as an irresistible conclusion that, while *Maṇimēkalai* should be later than *Diṅnāga,* it should also be earlier than *Dharmakīrti.* If Uddyotakara could be taken to be earlier[1] than Dharmakīrtī, it would be easy to see how, during the transition between the former and the latter, a few amendments like *ētamil* in the tamil extract (*a*) above referred to, might possibly have been introduced by some of the less combative and more loyal followers of Diṅnāga, like *Dharmapāla,* who came between Dīṅnāgā and Dharmakīrtī. There is good evidence to believe that Diṅnāga flourished in the earlier part of the fifth century A.D.[2] According to Beal's Buddhist Records of the Western World and Dr. Satīś-Candra Vidyābhūṣaṇa's History of Indian Logic[3] Dharmapāla should be assigned to circa 600-635 A. D. Should these data be accepted, I do not see how one could get clear away from the conclusion that the *Maṇimēkalai* should be assigned to the beginning of the seventh century A. D., howsoever this view might clash with current notions about the Śaṅgam age of Tamil literature. In the light of these observations and in view of the fact that the name A*ṟavaṇavaṭikaḷ* looks much like a Tamil translation or adaptation of the name *Ācārya-Dharmapāla,* it would not be regarded as far-fetched or fanciful to suggest that perhaps *Aṟavaṇavaṭikaḷ* was a historical character and

---

1. See pages LXXVII to LXXIX in the foreword to the Tattvasaṅgraha published in the Gaekwad's Oriental Series.

2. See pages LXXIII to LXXVII Ibid. See also Vidyābhūṣaṇa's 'History of Indian Logic' page 270. According to Vidyābhūṣaṇa, Diṅnāga's date is circa 450 to 520 A. D. According to the foreword to the Tattvasaṅgraha, Diṅnāga's date is circa 345 to 425 A. D.

3. Vidyābhūṣaṇa's History of Indian Logic (p. 302-303.)

was no other than the great *Ācārya-Dharmapāla* himself, who, according to Beal, was born at Kāñcīpura as the eldest son of a great minister, became a Buddhist *Bhikṣu* and ripened into one of the foremost Buddhist logicians and eventually rose to the high rank of the head of the Nālandā University, shortly before *Yuan Chwang* visited India [1]

These statements come into direct conflict with most of the current notions regarding the Śaṅgam age, from which, it is widely believed, and perhaps rightly also, that the Tamil epic *Maṇimēkalai* cannot be dissociated. It remains for us now to consider whether any useful hints might be put forward which might be expected, on further investigation, to lead to a satisfactory solution of the problems and puzzles regarding the Śaṅgam age. According to Kanakasabhai, [2] the age of the Śaṅgam is the early part of the second century A. D. Mr. Pandit M. Raghava Aiyangar[3] would assign the Śaṅgam literature to the latter half of the fourth century or the earlier half of the fifth century A. D. Professor S. Krishnaswami Aiyangar [4] and the late Diwan Bahadur L. D. Swamikkannu Pillai [5] would respectively assign the Śaṅgam literature to the end of the second century and the middle of the eighth century A. D. After discussing all these theories, in a very able and lucid manner, Mr. T. G. Aravamuthan, in his Śaṅkara-Pārvati prize thesis—The Kāveri, the Maukharis and the Śaṅgam Age—recently published by the Madras University, arrives at the following provisional conclusion (page 57) " This process of elimination leads to the conclusion that Karikālan, Imayavaramban and Śeṅguṭṭuvan could not have undertaken their northern invasions—within the upper and lower limits we have adopted—in any period other than the one between 208 and 184 B. C., or that from 148 B. C., down to the early years of the Christian era, or again, in the third century A.D. " Whatever might be the truth regarding the northern invasions by Tamil kings described in the Śaṅgam literature, we have already seen why the *Maṇimēkalai* should be assigned to the beginning of the seventh century A. D. From the available informations about the history of the Pallavas, it may be surmised that the beginning of the seventh century, which marked the beginning of the reign of Mahendra-Vikrama, [6] was not such as would

1. See Vidyābhūṣaṇa's History of Indian Logic (p. 302-303,)
2. The Tamils 1800 years ago (p. 164.)
3. Śeran Śeṅguṭṭuavan (p. 177.)
4. Ancient India (p. 367.)
5. An Indian Ephemeris—I-i-108, 468.
6. G. Jouveau Dubreuil—The Pallavas (p. 37.)

preclude the possibility of certain Tamil kings undertaking northern invasions or northern pilgrimages incidentally associated with a few martial adventures, more especially before the consolidation of Harṣavardhana's power. Perhaps, one of the Malwa kings, stated in the *Cilappatikāram* to have been present at the consecration of Kaṇṇaki's image, was the Buddhist king of Malwa, identified by Professor Sylvan Levi as [1] *Śīlāditya I*, surnamed *Dharmāditya* of the Valabhi-dynasty, who reigned from circa 595 to 610 A.D. During the earlier part of his rule, Mahendravarman might have maintained a very favourable attitude towards Buddhism and Buddhist Bhikṣus. Probably, he is the king of *Kānci* referred to in section XXVIII of the Maṇimēkalai. The miserable plight of Kānci in the grip of famine and similar troubles, as described in this section of the Maṇimēkalai, may easily be regarded as quite consistent with the Cālukyan troubles in the first decade of Mahendravarman's reīgn. These suggestions may easily be reinforced by certain particulars furnished by two important Sanskrit Manuscripts, which were recently acquired by me for the Government Oriental Manuscripts Library, Madras, through its peripatetic search party working under my official direction and control. One of them contains a considerable portion of a metrical *romance* called the *Avantisundarīkathāsāra* [2] and the other a small fragment of a prose romance called the *Avantisundarīkathā* 3. These particulars are: that 4 *Bhāravi*, the famous poet was otherwise known as *Dāmōdara* and was a contemporary of *Durvinīta*, a Western Gaṅga prince and of Sihmaviṣṇu, the Pallava king of about 590 A. D ; 5 that *Daṇḍin* was Bhāravi's grandson and in the latter part of his life, was the protege of Narasihmavarman (circa 646 A. D.). the Pallava king of Kāñci, who was the son and successor of Mahendravikrama; and that Daṇḍin, in his boyhood and youth, perhaps during the early years of Mahendravikrama, had to leave Kāñcī and wander about for several years, when Kāñci was almost devastated [6] by

1, See V. A. Smith's Early History of India—1914—(p. 324-325.)

2 and 3. These two manuscripts are now deposited in the Government Oriental Manuscripts Library, Madras. In 1924, the Sanskrit text of these two incomplete Mss-was printed and published through the Maṅgalōdayam Press, Trichur, by my friend and former pupil—Mr. S. K. Ramanatha Śastri—who was for several years working under me as a member of the peripatetic party of the Government Oriental Mss Library, Madras. The pages of these works referred to in this paper belong to this printed edition.

4. Avantisundarikathā page 6 ; Kathāsāra (p. 3.)

5. A.....Kathā, page 7 ; Kathāsāra (p. 7.)

6. ......परचक्रपीडया पर्याकुलेषु द्रमिळचोळपाण्ड्ये(षु)......(आ) रामपङ्क्तिषु भग्नासु

aggressive sieges laid and pushed by enemies like the Cālukyan kings, famine and pestilence. The devastated and famine-stricken condition of Kāñcīpura described in section XXVIII of the Maṇimēkalai appears to correspond to the similar plight of that city referred to in the *Avantisundarīkathā* [1] and *Avantisundarīkathāsāra*,[2] during Daṇḍin's youth, which synchronises with Mahēndravikrama's earlier days. Again in the *Avantisundarīkathā*, a *sthapati* called *Māndhātā*, who was the immediate or proximate ancestor or teacher of another great architect called *Lalitālaya*, a contemporary of Daṇḍin and Narasihmavarman, is found described as विस्मापितदुर्जय 3 (who excited the wonder of King *Durjaya*). Probably, this *Durjaya* is identical with *Durjaya*, [4] the king of *Aṅgadēśa*, referred to in the *Maṇimēkalai*. The historical data furnished by the two anonymous Sanskrit Works *Avantisundarīkathā* and *Kathāsāra* are very reliable and cannot be easily brushed aside; for, these data are corroborated in several respects by inscriptional and other evidences and seem to rest upon a tradition which is earlier than the eleventh century A.D. [5] Having due regard to all these facts and to what is said above about the date of the *Maṇimēkalai*, the view which now holds the field regarding the *Śaṅgam* age, that it cannot be later than the third century A.D., requires a very careful reconsideration at the hands of all those that are anxious to see that historical truth should never be allowed to surrender to mytho-poetic theories. In order to contribute my mite towards a reconsideration of the problem of the Śaṅgam age,

1. ......दुर्भिक्षक्षीणके...... A—Kathā (p. 7.)

2. सविक्रिये पुरे तस्मिन् परचक्रोपरोधतः ॥

स चचार शुभाचारस्सर्वामुर्वीमुदारधीः ॥ Kathāsāra (p. 4.)

3. विस्मापितदुर्जयस्य मान्धातृनाम्नः स्थपतेः प्रशस्तवास्तुशास्त्रार्थसार......ललितालयनामा A—Kathā (p. 7-8.)

4. Maṇimēkalai, Mahāmahōpādhyāya V. Swaminatha Aiyar's edition—(7)-99; (10) 54; (11) 134; (12) 40.

5. Neither in the fragmentary Manuscript of the Avantisundarikathā nor in the Manuscript of the metrical romance—Avantisundarikathāsāra could we find any reference to the author. So, these two works should, for the present, be taken to be anonymous, if we confine our attention strictly to what is found in the Manuscripts themselves. But, luckily, Bhoja (1018—1060 A. D.), in his mammoth work on Sanskrit Poetics called the Śṛṅgāraprakāśa, says that a poet called Pañcaśikha is the author of Śūdrakakathā and uses the word ānanda (आनन्द) in the last verse of each canto, as the distinctive, emblematic word of his composition [Vide the Manuscript of Bhōja's Śṛṅgāraprakāśa deposited in the Government Oriental Mss. Library, Madras—Volume II (p. 437 line 13.] This is an old habit of great poets like Pravarasēna, Bhāravi and Māgha, who use as their respective emblematic words anurāga,

I have, in this paper, placed certain noteworthy facts before scholars; and I also propose to publish in the future issues of this *Journal of Oriental Research*, a careful English translation of sections XXVII, XXIX and XXX of the *Maṇimēkalai*, with suitable annotations where necessary, explaining obscure portions and drawing attention to the correspondences between the *Maṇimēkalai* and Sanskrit works on Buddhist logic like Diṅnāga's *Nyāya-praveśa* and *Dharmakīrti's Nyāya-bindu.*

Lakṣmi and Śri. In the Avantisundarikathāsāra, we find the word ānanda used at the end of each canto as the distinctive mark of the composition. No two Sanskrit poets could ever have used the same word as the distinctive mark of their respective compositions. So it may be safely inferred that a poet called Pañcaśikha, who was earlier than Bhōja, should have written the Avantisundarīkathāsāra. About the authorship of the fragmentary manuscript of the Avantisundarīkathā, nothing useful could be said in the present state of our knowledge.

THE DATE OF THE MAṆIMĒKALAI.

By

K. G. SESHA AIYAR, B.A., B.L., M.R.A.S.

Retired Judge, Trivandrum.

A probable relation between the Tamil epic poem *Maṇimēkalai* and the Buddhist logician Diṅnāga has in recent years been suggested by some scholars. Under the heading, "*Problems of Identity in the Cultural History of Ancient India*" Mahāmahopādhyāya Prof. S. Kuppuswāmi Śāstrī, writes a valuable article in the last issue of the Journal of Oriental Research (Vol. I pp. 191) where he shows the remarkable parallelism existing between the concepts of logic and philosophy expounded by Aṟavaṇavaṭikal in the *Maṇimēkalai* and those found in the *Nyāyapravēśa*. He also attempts to make out that the Tamil epic *Maṇimēkalai* must be assigned to a period between the dates of Diṅnāga and Dharmakīrti; and that such period should be the beginning of the 7th century, 'however this view might clash with the current notions about the Śaṅgam age of Tamil Literature'. These latter, he tells us are but "mytho-poetic theories" (whatever the expression may mean) to which 'historical truth should never be allowed to surrender'. Incidentally he makes the interesting announcement that 'perhaps Aṟavaṇavaṭikaḷ was a historical character and was no other than the great Ācārya Dharmapāla' who according to Beal's *Buddhist Records of The Western World* and Dr. Satīścandra Vidyābhūṣaṇa's *History of Indian Logic* should be assigned to *C.* 600-635 A. C. These interesting conclusions, which the learned Mahāmahopādhyāya has stated, require some scrutiny before they can be accepted, in spite of the claim made for them that they are historically correct.

Let it be granted that the principles of Buddhist logic as expounded by Aṟavaṇavaṭikaḷ are almost entirely based on the *Nyāyapravēśa*, and that the Tamil epic repeats the very definitions and illustrations in the same order as in the Sanskrit work. Is it settled beyond controversy that the *Nyāyapravēśa* is the work of Diṅnāga or that Diṅnāga flourished in the earlier part of the 5th century, as Prof. Kuppuswāmi Śāstrī tells us? On neither of these questions has there been so far as I know, a consensus of opinion. There have been brave assertions: but obviously they cannot be implicitly accepted without independent examination.

As regards the authorship of the *Nyāyapravēśa*, I know Dr. Vidyābhūṣaṇa and Pandit Vidhuśēkhara Bhaṭṭācārya hold that it is one of Diṅnāga's works. Admittedly the Sanskrit text as published in the *Gaekwad's Oriental Series*,[1] says nothing about the authorship; and these two scholars infer the name of the author from Tibetan sources. It is a significant fact that Hiuen-Tsang, who thought so highly of the work that he carried from India a copy of it and translated it, was not aware even by tradition, and does not say that Diṅnāga wrote it. On the other hand, though he does not tell us the name of the author, we can plainly see from his *Travels* that in his view the work had been written by some one of high authority, who lived long anterior to Diṅnāga. In dealing with Diṅnāga, he uses this language: "This Bodhisattva, after Buddha had left the world, received the doctrine and assumed the vestments. Having weighed the character of the *Hētu Vidyā Śāstra*, its words so deep, its reasonings so wide, and (having considered) that students vainly endeavoured to overcome its difficulties in their course of study, he retired into the lonely mountains and gave himself to meditation, to investigate it so as to compose a useful compendium, that might overcome the difficuities of the work, its abstruse doctrines, and complicated sentences. At this time the spirit of the mountain carrying the Bodhisattva to a height of several hundred feet, then repeated (chanted) these words:—"In former days the Lord of the world virtuously controlled and led the people; prompted by his compassionate heart, he delivered the *Hētu Vidyā Śāstra*, and arranged in due order its exact reasonings and its extremely deep and refined words. But after the *Nirvāṇa* of Tathāgata its great principles became obscured; but now Jina Bodhisattva, whose merit and wisdom are too extensive, understanding to the bottom the sacred well, will cause the *Hētu Vidyā Śāstra* to spread abroad its power during the present day". Apparently the Bodhisattva was unnerved by the magnitude of the task; and he was about to give up the attempt when Mañjuśrī, the Buddhist God of Learning appeared before him and urged him to continue it for the good of humanity. Diṅnāga receiving these directions, respectfully assented and "then having given himself to profound study, he developed the teaching of the *Hētu Vidyā Śāstra* (presumably the *Pramāṇa Samuccaya*-vide Vidyābhūṣaṇa's *History of Indian Logic* p. 274 n. 3.) exemplifying the great principle and explaining the subtle language in order to guide the learners".

—al's *Buddhist Records of the Western World* II pp. 218-

1 The Sanskrit Text of Diṅnāga's Nyāyapraveśa has not yet been published. Only the Tibetan Text has been published in No. XXXIX, Part II of the G. O. S. [Ed.]

220). Pandit Vidhuśēkhara Baṭṭācārya tells us that the *Hetu Vidyā* is most probably identical with the *Nyāyapravēśa* (Vide III *Indian Historical Quarterly* p. 159). It is then clear from the passages above cited from Beal that the *Hētu Vidyā* (or *Nyāyapravēśa*) was in the days of Diṅnāga already an ancient work—so ancient that its authorship was attributed to the Lord of the World himself, which is equivalent to saying that already in the days of Diṅnāga the work had come to be regarded as a work of antiquity, which possessed great and unquestioned authority ; and Diṅnāga, appreciating its high worth and merit, and finding it not easily understandable by the people, expounded its teachings by writing a simpler treatise on the same subject. If Diṅnāga was really the author of the *Nyāyapravēśa* or *Hētu Vidyā*, it is strange that Hiuen-Tsang did not know it or had not even heard of it : the *Nyāyapravēśa* must, in order to justify the language of Hiuen-Tsang's account, have been anterior to the date of Diṅnāga by at least one or two centuries. In any event, it could not have been Diṅnāga's work. Naturally, surmises appear to have been made later about the authorship of the work ; and it is noteworthy that in China and Japan a tradition grew up that one Śaṅkara-svāmin was the author of the *Nyāyapravēśa* (Vide III *I, H. Q.* p. 158). It is not improbable that Bodhisattva Śaṅkara-svāmin is only a fictitious name. Neither Hiuen-Tsang nor I-tsing mentions the name of any such Bodhisattva ; and to me it is almost unthinkable that if there had been really a person of that name and he was besides the author of such a famous work as the *Nyāyapravēśa*, these two travellers would have ignored him altogether. Besides, the work, that according to the Chinese *Tripiṭaka*, Śaṅkara-svāmin is said to have written, is called *Nyāyapraveśa Tarka Śāstra* which is No. 1216, in Nanjio's *Catalogue* and not No. 1224, which is the *Nyāyapraveśa* with which we are here concerned. (Vide Vidyābhūṣaṇa's *History of Indian Logic* P. 302 & n.) The Tibetans, who did not know any Śaṅkara-Svāmin at all, ascribed the authorship of the *Nyāyapraveśa* to Diṅnāga, who had, probably by that time, come to be regarded as the foremost among the Buddhist writers on pure logic; and they may have done so, as the result of a confusion of ideas, as among Diṅnāga's recognised works, one is named *Pramāṇa Śāstra Nyāyapraveśa*, which Dr. Vidyābhūṣaṇa opines " was perhaps called simply *Nyāyapraveśa* (*History of Indian Logic* p. 300 n.), a wholly different work from the *Nyāyapraveśa* with which we are dealing. If, as I have attempted to show by reference to Hiuen-Tsang's *Travels*, Diṅnāga's connection with the *Nyāyapravēśa* was only to prepare a hand book or compendium to popularise the teachings of that work which had already been in existence for some considerable time

past, then what is more probable or natural than to ascribe the authorship of the *Nyāyapraveśa* to the greatest logician of the pre-Diṅnāgan period, Ārya Nāgārjuna, the father of Mahāyāna Buddhism and the founder of the Mādhyamika School? Accordingly we find that Bunju Nanjio says in his *Catalogue* that the author of the *Nyāyapraveśa* is Nāgārjuna (p. 270 Nos. 1223, 1224); and Dr. Takakusu also says so in his *Record of the Buddhist Religion* by I-tsing. (pp. 177, 186). Their view seems to me to be probable; at any rate, I am not prepared to reject it summarily. I may also state that the eight *śāstras* of Jina or Diṅnāga which it is said should be studied to gain mastery in logic, can be made out without reckoning the *Nyāyapraveśa* as one of them. They are (1) *Pramāṇa-samuccaya*, (2) *Nyāya-dvāra-tarka-śāstra*, (3) *Hetucakrahamaru*, (4) *Pramāṇa-samuccaya-vṛtti*, (5) *Pramāṇa-śāstra-Nyāyapraveśa*, (6) *Ālambana-parīkṣā*, (7) *Ālambana-parīkṣā-vṛtti*, (8) *Trikālaparīkṣā*.

If Nāgārjuna be the author of the *Nyāyapraveśa*, then when did he live? Beal says that Nāgārjuna's time was about the first century B.C. (Beal's *Buddhist Records of the Western World II p. 215.*) Dr. Vidyābhūṣaṇa, however, says that it was about 250-320 A. C., but this date is obviously impossible, for it is well known that Sadvaharāja, that is a Sātavāhana king, was his patron, who built for him at almost fabulous cost the Brahmagiri *Saṅghārāma*, where the Boddhisattva spent a large part of his life in meditation. (Beal II pp. 214 ff.); and the Sātavāhana or Āndhra line of kings came to an end about 225 A. C. (Vincent Smith's *Early History of India* p. 212). Dr. Vidyābhūṣaṇa, indeed, quotes the *Mañju-Śrī-Mūlatantra*, according to which Nāgārjuna lived 400 years after the *Nirvāṇa* of Buddha, that is, says the learned Doctor, in 33 B. C., though according to Dr. Vincent Smith the *Nirvāṇa* occured about 487 B. C. (*Early History* p. 47) and according to Dr. Fleet in 483 B. C. Dr. Vidyābhūṣaṇa however, writes: 'But he does not appear to me to have had so early a date, as he was one of the early patrons or founders of the University of Nālanda, which had not, perhaps, come into existence in the first century B. C., and was insignificant even in 399 A.D. when the Chinese pilgrim Fa-hian came to visit India (*History of Indian Logic*, p. 252). Surely, this is very inconclusive reasoning. We do not know when Nālanda first became a seat of learning; but are we so certain that Nāgārjuna was connected with Nālanda at all? Hiuen-Tsang does not mention him among the Nālanda sages, though he gives a fairly long list, which he closes, no doubt, with the expression 'and other eminent men whose names are lost'. Can Nāgārjuna be possibly brought

into the non-descript and inconspicuous group of 'other eminent men whose names are lost'? The name that Nālanda acquired as a seat of learning was so great, that even those who had not attended the Nālanda University are said to have usurped the appellation of Nālanda Paṇḍita, that their learning might be respected wherever they went. (Beal's *Buddhist Records* II 170). Perhaps, in later years it became a fashion of thought among foreign Buddhists to associate the names of all their most distinguished sages with Nālanda, with which undoubtedly many of them were connected. Dr. Vidyābhūṣaṇa relies on a statement found in Tārānātha's *Buddhism in India*, a work of the 17th century, for saying that Nāgārjuna was an early founder or patron of the Nālanda University: and it seems to me he has exaggerated its value. I do not see that there is any valid reason for rejecting the traditional date for Nāgārjuna which is preserved in the *Mañjuśrī Mūlatantra*, according to which Nāgārjuna flourished as already stated, in the '400 years after the *Nirvāṇa*' or the fourth century A. N. Buddha's death has been assigned to various dates. Dr. Vincent Smith prefers 487 B. C. and Prof. Geiger and Dr. Fleet, 483 B.C. We may take the event to have happened between 490 and 480 B.C.; and the fourth century A. N. will be between 190 or 180 B.C. and 90 or 80 B C. We learn from Hiuen-Tsang's *Travels* that the Sātavāhana king who was the patron of Nāgārjuna lived and ruled so long that his son almost despaired of being able to succeed him, and the king died in or about the same year as the sage. During the period we have indicated above, there was a Sātavāhana king Śātakarṇi, the sixth in the list of Āndhra kings, who ruled for the exceptionally long period of 56 years; and according to Dr. Vincent Smith's chronology of the Āndhras, the reign of this king extended from 153 B.C. to 97 B.C. Nāgārjuna is said to have lived for 70 years; and so his date may provisionally be taken to be *c* 167-97 B.C. On this basis, if Nāgārjuna was the author of the *Nyāyapraveśa* as probably he was, *Maṇimēkalai* need not be assigned to a period posterior to even the second century A.C.

Suppose, however, Diṅnāga was really the author of the *Nyāyapraveśa*; then it falls to consider when Diṅnāga lived. Professor A. Berriedale Keith says that Diṅnāga remains of somewhat uncertain date (*J. R. A. S.* 1914, p. 1091). Prof. Kuppuswāmi Śāstri tells us that there is good evidence to believe that Diṅnāga flourished in the earlier part of the fifth century; and for that statement he relies on the foreword to the *Tattva-saṅgraha*, published in the *Gaekwad's Oriental Series*, and on Dr. Vidyābhūṣaṇa's *History of Indian Logic*, p. 270. I have not been able to see what information the

former of these references contains, and cannot, therefore, say whether it is a critical judgment that it supplies or only, to use Goethe's phrase, the 'opinion of the foreman'. It is, however, noteworthy that the foreword to the *Tattva-saṅgraha* places Diṅnāga, as is seen from Mr. Kuppuswāmi Śāstri's footnote at p. 197 of *J. O. R.*,more than a century in advance of the period to which he is assigned by Dr. Vidyābhūṣaṇa. I have looked into Dr. Vidyābhūṣaṇa's work. At the page cited by Prof. Kuppuswami Sastri, the section on Diṅnāga begins; and the section is headed, Diṅnāga-*c*. 450, 520. There is nothing else about the date there. It is at p. 272 that the date of the great Buddhist logician is considered, as I think all too briefly and summarily. This is what we find there: "Diṅnāga must have lived before 557-569 A.D. when two of his works were translated into Chinese. The early limit of his date is 480, when his teacher Vasubandhu lived. Diṅnāga flourished possibly about 500 A.D." The edifice rests on loose, shifting sand. The date of Vasubandhu is a much discussed question. Watters, referring to a statement by Hiuen-Tsang explains it as denoting that Vasubandhu lived before the third century of the Christian era. Prof. Macdonell notices that some of Vasubandhu's works had been translated into Chinese by 404 A.C.; and it is reasonable to suppose that Vasubandhu must have lived some considerable time before that date. No doubt Dr. Takakusu would seek for Vasubandhu in the latter half of the 5th century, and Dr. Vidyābhūṣaṇa is obviously inclined to do likewise. If Kumārajīva translated Vasubandhu's works into Chinese in 404, Vasubandhu cannot possibly be assigned to 480 A.C. as Dr. Vidyābhūṣaṇa does. Besides after the investigations of M. Peri this date (480 A.C.) for Vasubandhu must be considered a good deal too late. Dr. Vincent Smith, who says it is impossible to resist the weight of M. Peri's arguments, comes to the conclusion that Vasubandhu was born about 280 A.C. and died about 360 A.C. (*Early History of India*, p. 328). Chinese testimony, we are told, affirms that Vasubandhu and his brother Asaṅga lived 'in the 900 years' after the *Nirvāṇa*, that is, according to the Chinese reckoning in or before the 2nd century of the Christian era. (Watters).

This is likewise the date we gather for Vasubandhu from his life written by Paramārtha who died in 569 A.C. From the materials available it seems to me that this date for Vasubandhu is as probable as any other date that has been assigned to him. Asaṅga, Vasubandhu and Diṅnāga were contemporaries, and between them and Nāgārjuna there intervened in the succession of Buddhist teachers or divines only Āryadeva and Maitreya. Dr.

Vidyābhūṣaṇa allows a distance of 200 years between Nāgārjuna and Diṅnāga ; and the former of these two Buddhist teachers died probably (as I have tried to show) in the first century B. C. There is, therefore, nothing violent in assigning Diṅnāga to the second century A.C. On that basis too, *Maṇimēkalai* need not be posterior to the close of the 2nd or the beginning of the 3rd century, even if Diṅnāga be the author of the *Nyāyapravesa*.

Prof. Kuppuswāmi Śāstri has apparently satisfied himself that Aṟavaṇa-vaṭikaḷ is no other than Ācārya-Dharma-pāla, a well-known Buddhist logician of the post-Diṅnāga period ; because, forsooth, the expression *ētamil* (*ஏதமில்*) occurs in Aṟavaṇavaṭikaḷ's enumeration of the sources of know-ledge. The lines in *Maṇimēkalai* are

ஆதிசினேந்திரனளவை யிரண்டே
ஏதமில் பிரத்தியங் கருத்தளவென்ன.

Strangely, the learned Professor gives a twist to the order of words found in the text in interpreting the lines, and states that *ētamil* should be taken along with *aḷavai*. If that be done, he says it would be an improvement on the statement in Diṅnāga's *Pramāṇasamuccya* ; and as the teaching contained in *Maṇimēkalai* differs in some material details from what is found in Dharmakīrti's *Nyāyabindu*, Aṟavaṇavaṭikaḷ must have come between Diṅnāga and Dharmakīrti, and it would not be 'far-fetched or fanciful' to hold that the sage of *Maṇimēkalai* was Dharmapāla. This reasoning is hardly con-vincing. I do not see any reason for dislocating *ētamil* from the place it occupies, and for reading *ētamil aḷavai* instead of *ētamil pirattiyam*. In poetic usage expressions like *ஏதமில்* are not infrequently employed as merely intensive words of emphasis. Thus we find in the *Tiruvācakam*

ஏதமிலா இன்சொல் மரகதமே. 19. 5.
ஏதில் பெரும்புகழ் எங்களீசன். 43. 31.
கோதிலா ஏறுங்கொடி. 19. 40.
கோதில் அமுதானானை. 31. 20.
கோதில் பெருந்துறைக்கோன். 19. 25.
கேடில் பெருந்துறைக்கோன். 19. 17.

Surely, it is too ambitious a structure that the learned Professor has attempt-ed to raise on this single expression which it seems to me is too frail to bear the burden. Now, so far as we can gather from the Tamil epic, Aṟavaṇa-vaṭikaḷ was living at Kāvērippūm-paṭṭiṇam, when Maṇimēkalai first sought him, as directed by Tīvatilakai ; and he was then already well advanced in age. He afterwards went to Vañci, the capital of the Cēra, and thence to

Kāñci, where *Maṇimēkalai* after several vicissitudes again sought him and received instruction from him in Buddhist philosophy and religion. He no doubt once went north on a pilgrimage to Gṛdhrakūṭa ; but he spent his life mainly at Kāvēripaṭṭiṇam and latterly he resided in Kāñcī. Buddhism had declined in the land in his days; and as *Maṇimēkalai's* detention in prison might suggest, Buddhists were, possibly, if not actually persecuted, at least regarded with disfavour. Could this sage be Dharmapāla ? Dharmapāla was born in Kāñcīpura, and with that his connection with Kāñcī ceases; for when he was a young man he left his native place for North India, which became the scene of his activities. He had acquired great learning; and even as a youth he effectively refuted the arguments of the Brāhmaṇas at a convocation held in Kusabhavanapura on the Gomatī river, and converted to Buddhism even the king of Kauśāmbi who had called the meeting, besides the Brāhmaṇas who had opposed him. He became head of the Nālanda University, a position which we find him occupying even in his old age. (Beal's *Buddhist Records* I 237 ff. II-110 f ; 171; 229 f). Apparently Buddhism was almost aggressively in the ascendant in his days; and he had the satisfaction of seeing even his pupils, like Śīlabhadra for example, refuting and vanquishing the Brāhmaṇas and gaining royal adherence to the Buddhist faith. It is difficult to imagine that Aṟavaṇavaṭikaḷ and Dharmapāla, who differed so completely in all known incidents of their personal history and during whose days there was such marked dissimilarity in the fortunes of their religious faith, could have been one and the same person. If Aṟavaṇavaṭikaḷ must needs be equated with some well-known name in Sanskrit Buddhism, why could it not be with Diṅnāga himself ? So far as I can see, the only excuse offered against it is the occurrence of *ētamil*, a fanciful objection at the best. Diṅnāga belonged to Kāñcīpura and unlike Dharmapāla spent a considerable part of his life in Āndhra-deśa. But, perhaps, *Aṟavaṇavaṭikaḷ* only means 'the Buddhist Guru'; or it may be taken to signify 'the sage of Aṟavaṇa', without denoting any specific individual bearing that name. It is said that Nāgārjuna met his patron, the Sātavāhana king, at Alamana or Aramana of which Aṟavaṇa may easily be a variant. It is not unreasonable to suppose that there was a Buddhist monastery there; and the Saṅgathera of that particular community of monks will naturally be known as Aṟavaṇavaṭikaḷ. However it be, we know that in Aṟavaṇavaṭikaḷ's time Buddhism was at a low ebb. It is well known that during the first century B.C. and the first and second centuries of the Christian era, Buddhism was, as a result of Brahminical reaction and other

causes, on the wane; and therefore, it wlll not, it seems to me, be inappropriate if we place Aṟavaṇavaṭikaḷ, the Buddhist sage of the Tamil Epic, *Maṇimēkalai*, in the second century A.C.

Thus it appears that after all 'historical truth' need not fight shy of 'the current notions about the Śaṅgam age of Tamil Literature', which the learned Professor with needless sneer describes as 'mytho-poetic theories'—an expression for which he seems to have developed an exceptional affection, as may be judged by his use of it not only in his article here discussed, but also elsewhere.

THE LAST DAYS OF ŚRĪ ŚAṄKARĀCĀRYA.

BY

N. K. VENKATESAN, M.A., L.T.

Lecturer in English, Government College, Rajahmundry.

I

Regarding the last days and the closing incidents of Śrī Śaṅkarācārya's life, conflicting theories are in vogue. The theories may be briefly stated thus:—

(1) That Śrī Śaṅkarācārya mounted the Grand Throne of Omniscience (Sarvajñapīṭha—सर्वज्ञपीठ) in Kāśmir, went to Badarī Nārāyaṇa and from there ascended to Kailāsa;

(2) That he mounted the Grand Throne at Conjeevaram, that he then went to Badarī Nārāyaṇa and that he thence left for Kailāsa; and

(3) That he mounted the Grand Throne at Conjeevaram and leaving the mutt, at the end of his life, in charge of his favourite disciple Śrī Sureśvarācārya gave up his gross body and took subtle form, remaining to this day, according to traditional belief, in the temple of Śrī Kāmākṣī at Conjeevaram.

The first of these theories is found in the Śaṅkaravijaya, ascribed to Mādhavācārya. It is popularly believed that this Mādhavācārya was the great sage and commentator Vidyāraṇyaswāmi, otherwise known as Sāyaṇācārya. He had two brothers by name Mādhava and Bhoganātha. The style of this Śaṅkaravijaya differs so much from Vidyāraṇya's style and even from that of his brother Mādhava, that we have to dismiss the idea, that either of the brothers wrote this work. The first śloka in this book, the benedictory verse alone is taken from Vidyāraṇyaswāmi's works, but immediately the style changes and becomes bombastic and even tough at places.

The style of this work, curiously enough, closely agrees with that of a work named '*Bhāgavata Campū*' written by an author whose name is as-

A̲RAVAṆAVAṬIKAḶ (ĀCĀRYA-DHARMAPĀLA ?) AGAIN.

BY

MAHAMAHOPADHYAYA, VIDYAVACASPATI,

S. KUPPUSWAMI SASTRI, M. A., I. E. S.,

PROFESSOR OF SANSKRIT AND COMPARATIVE PHILOLOGY,

PRESIDENCY COLLEGE, AND CURATOR, GOVERNMENT

ORIENTAL MANUSCRIPTS LIBRARY, MADRAS.

In an article entitled "The date of the Maṇimēkalai" contributed to the last issue of this Journal (J.O.R. M-Vol. I.Part. IV. pp. 321 to 329), my learned and esteemed colleague of Trivandrum, Mr. K. G. Sesha Aiyer B. A., B. L., Retired Judge, criticises my views on the date of the Maṇimēkalai, set forth in my article contributed to Vol. I, part II of this Journal (pp. 191 to 201). His criticism may be summed up in these four paragraphs.

(1) Granting that the principles of Buddhist logic, as outlined in section XXIX of the *Maṇimēkalai*, are almost entirely based on the *Nyāya-pravēśa*, nothing would be "more probable or natural than to ascribe the authorship of the *Nyāya-pravēśa* to the greatest logician of the pre-Diṅnāgan period, Ācārya Nāgārjuna ; and on this basis, *Maṇimēkalai* need not be assigned to a period posterior even to the second century A. C".

(2) As "there is nothing violent in assigning Diṅnāga to the second century A. C. Maṇimēkalai need not be posterior to the close of the 2nd or the beginning of the 3rd century A. C, even if Diṅnāga be the author of the *Nyāya-pravēśa*".

(3) "ஆதி சினேந்திர னளவை யிரண்டே
ஏதமில் பிரத்தியங் கருத்தள வென்ன."

Hardly convincing is the reasoning at pages 196 and 197, Vol. I, part II of this Jounrnal, that the expression *ētamil* in the Tamil extract given above should be construed with *aḷavai* and may, thus, be taken to embody the post-Diṅnāgan improvement referred to by Vācaspati-miśra in the Sanskrit extract quoted at page 196 *ibid* ; that certain important modifications in Diṅnāga's classification of fallacies, which Dharmakīrti introduced in his *Nyāya-bindu* are

not found adopted in section XXIX of the *Maṇimēkalai,* which faithfully follows Diṅnāga's arrangement and classification ; and that, therefore, the Maṇimēkalai should be assigned to the period of transition between Diṅnāga and Dharmakīrti.

(4) " If *Aṟavaṇavaṭikaḷ* must needs be equated with some well-known name in Sanskrit Buddhism, why could it not be with *Diṅnāga* himself ? The only excuse offered against it is the occurrence of *ētamil*, a fanciful objection at the best. In Aṟavaṇavaṭikaḷ's time, Buddhism was at a low ebb. Buddhism was almost aggressively in the ascendant in Dharmapāla's days". *Ergo,* it is difficult to imagine that Dharmapāla and Aṟavaṇavaṭikaḷ might be one and the same person.

I considered these criticisms very carefully and I find that they are all untenable. I proceed to deal with them in the order in which they are set forth *supra.*

(1) Professor Vidhuśēkhara Bhaṭṭācārya holds, on the authority of Sanskrit and Tibetan documents, that Diṅnāga is the author of the *Nyāya-praveśa.* In his introduction to the Tibetan text of the *Nyāya-praveśa* published as Part II of No. XXXIX of the Gaekwad's Oriental Series, Baroda, he maintains that the evidence furnished by Diṅnāga himself, on the one side, in his own *vṛtti* on his *Pramaṇā-samuccaya* and by Jinendrabuddhi in his commentary on the *Pramāṇa-samuccaya,* and, on the other side, by Dharmakīrti, the best known and most authoritative exponent of post-Diṅnāgan Buddhist logic, could leave absolutely no doubt, whatever, that the real author of the *Nyāya-pravēśa* is *Diṅnāga.* The learned Professor also confesses his inability to explain how eminent Chinese authorities like Kwei-chi, who was a great disciple of Yuan-Chwang and wrote a commentary on the *Nyāya-praveśa,* come to attribute that work to Bodhisattva Śaṅkarasvāmin, one of the well-known disciples of Diṅnāga. In a recent article contributed to the J. R. A. S.—January 1928 (pp. 7 to 13), Professor Giuseppe Tucci tries to prove that the author of the *Nyāya-praveśa* is not Diṅnāga, but Śaṅkara-svāmin, one of his pupils. Professor Tucci, after drawing attention to the weak points in Professr Vidhuśekhara Bhaṭṭācārya's arguments, clearly shows how the *Nyāya-praveśa* should dot be confounded, as is generally done, with Diṅnāga's Nyāya-mukha to which Diṅnāga was referring in his vṛtti on the opening verse of his *Pramāṇa-samuccaya.* It would be desirable to peruse, in this connection,

the subjoined extract from Professor Tucci's article above referred to.

" My friend Vidhuśekhara Śāstrī is opposed to the attribution of the *Nyāya-praveśa* to Śaṅkara-svāmin, since Yuan-Chwang does not quote in his travels the name of this author. But I do not think that this is a decisive objection, because not only was the book translated by the great pilgrim himself, under the name of Śaṅkara-svāmin, but, as can be seen from many passages of the commentaries by Kwei-chi and Shen-t'ai, these Chinese scholars obtained all their information about the authorship and the history of these logical works from none other than their own master."

On the one side, we have the testimony of the Tibetan translations of the *Nyāya-praveśa* and of Haribhadra in favour of ascribing that work to Diṅnāga, as pointed out by Professor Vidhuśekhara Bhaṭṭācārya. On the other side, we have the obviously weightier testimony of the ancient Chinese authorities, Kwei-chi and Shen-t'ai, who were directly associated with Yuan-Chwang himself, in favour of Professor Tucci's view that Śaṅkara-svāmin is the real author of the *Nyāya-praveśa.* Asagainst these evidences, would it be reasonable to attach any importance to the entry attributing the *Nyāya-praveśa*, to Nāgārjuna, in the catalogue prepared at the end of the nineteenth century by the Japanese Professor Bunyiu Nanjio? Professor Vidhuśekhara Bhaṭṭācārya has shown how the Japanese Professor might have made a mistake in rendering the Chinese name of the book *Yu-Luṅ.* (Vide p. XII. Introduction to the *Nyāya-praveśa* Part II Gaek. O. S.). Should my learned critic of Trivandrum decide in favour of B. Nanjio's entry attributiug the *Nyāya-praveśa* to Nāgārjuna, all the evidences adduced on behalf of Diṅnāga and Śaṅkara-svāmin notwithstanding, I cannot help feeling that such a procedure would be very similar to decreeing in favour of the witness,—the solitary worthless witness—despite all the weighty arguments adduced on behalf of the two really contending parties.

(2) The considerations which have led scholars like Dr. Vincent Smith (*Vide* Early History of India—Appendix IV to Chapter XII) to conclude that Vasubandhu was a contemporary of Candragupta I and Samudragupta, are irresistible. According to Yuaṇ-Chwang, Vasubandhu lived 'within 1000 years', *not*

'*within the* 900 *years*' after the Nirvāṇa—(Watters, i,pp. 211-214). Thus the end of Vasubandhu's life should be brought down to the last quarter of the 4th Century A. C.; and Diṅnāga, Vasubandhu's disciple, should have lived in the begining of the 5th century A. C. Without doing violence to my standard of measuring time, I am unable to see how I can acquiesce in my learned critic's attempt to assign Diṅnāga to the 2nd century A. C. It should also be remembered that Brahmanical and Buddhist works, on old logic consistently hold that Diṅnāga was posterior to Vātsyāyana, the famous author of the Nyāyabhāṣya. If Śaṅkara-svāmin, who was one of Diṅnāga's pupils, should have been the author of the *Nyāya-praveśa*, as Professor Tucci contends, the Maṇimēkalai, which presupposes the *Nyāya-praveśa* and Diṅnāga's Pramāṇa-samuccaya and which, in the enumeration of Pramāṇas and definition of Pratyakṣa, contains certain improvements that are distinctly post-Diṅnāga and perhaps later than Śaṅkara-svāmin also, cannot be assigned to any date earlier than the 7th century A. C.

(3) In his endeavour to reduce *ētamil*, in the Tamil extract quoted against (3) *supra*, to the level of an emphatic, but logically purposeless, expletive, through the device of statistical interpretation with reference to a goodly number of Tamil citations, my esteemed critic forgets that *ētamil* in a section on logic bristling with precise definitions, not admitting of even a single useless word, is entirely different from the *ētamil* due to metrical or musical or poetic exigencies. A due appreciation of the full significance of the remarks of Vācaspatimiśra quoted at page 196 of this Journal (Vol. I, part II) and of the observations in the first fifteen lines at page 197 (*ibid*) ought to be sufficient to enable my critic to make out why I consider that the Maṇimēkalai should be later than Diṅnāga and earlier than Dharmakīrti.

(4) Indeed *ētamil* has nothing directly to do with the suggested equation of Aṟavaṇavaṭikaḷ with Ācarya Dharmapāla. Nor is there anything in my article under reference to make it appear to my critic that I am satisfied as to the identity suggested. Will my critic kindly note again the query mark in the title of my article referred to and consider again the last sentence at page 197 of Vol. I of this Journal ? If he should choose to concede that the fortunes of Buddhism in Kāñcī and Nālndā need not have been similar in the same period and that, while it was

flourishing in the latter area it might be declining in the former, he would find it easy to imagine that the suggested equation is plausible. Further, when Yuan Chwang visited Nālandā, Śīlabhadra was presiding over it; when that Chinese pilgrim visited Kauśambī, Dharmapāla's monastery there was in ruins. (Vide Beal's Buddhistic Records Vol. I-237); and the account which the pilgrim gives concerning the state of Buddhism in Kañcī during his visit to that city shows that there were signs of a recent revival of that faith there—(Beal's Buddhistic Records II, pp. 229 and 230). I put it to the advocates of the theory that the Śaṅgam age cannot belater than the 3rd century A. D., whether it would not be reasonable to assume, in view of the facts explained by me, that Ācārya Dharmapāla might have returned to Kāñcī after his retirement from Nālandā in the early part of the 7th century A. D., sufficiently long before Yuan Chwang's visit to allow time for Dharmapāla's monastery in Kauśāmbī to fall into ruins, and might have resuscitated Buddhism in Kāñcī and further south. Having regard to all the facts, may not the equation of Aṟavaṇavaṭikaḷ with Dharmapāla be quite plausible ?

It only remains for me to conclude with the hope that historical truth will never be allowed to surrender to *mytho-poetic theories*—the last phrase being advisedly used in the sense recognised in the Oxford Dictionary as well-established, and that scholars of the type of my learned critic, with a reputation for a perfect judicial frame of mind, will always be open to conviction and be prepared to reconsider their views regarding the age of Śaṅgam laterature.

A SHORT DESCRIPTION
OF
SOME IMPORTANT MANUSCRIPTS.

I

Skandasvāmin's Commentary on the Nirukta.

By

T. R. CHINTAMANI. M. A.

Librarian, Adyar Manuscripts Library, Madras.

Devarājayajvan in his commentary on the Nighaṇṭus published in the Bibliotheca Indica Series refers to an older commentary on the same by one Skandasvāmin. Till recently the commentary of the latter was known to the world of scholars only through the references made to it by Devarāja. Fortunately enough, thanks to the peripatetic search party organised under the auspices of the Government Oriental Manuscripts Library, Madras, a complete copy of Skandasvāmin's commentary was brought to light from Malabar. A transcript of the manuscript was made in paper and it is now deposited in the G. O. Mss. Library. A transcript of that manuscript was made for the Adyar Library and the notes given below are based upon that transcript.

The manuscript consists of four volumes with a total of 1675 pages : each page has 14 lines with an average of 16 letters for a line.

From the colophons given below one can easily that the author of the work calls himself by three different names (i.e.) Skandasvāmin, Maheśvara or Ācārya Maheśvara, and Śabarasvāmin. The work itself to known through the following names —Niruktabhāṣyaṭīkā; Nirukta Vṛtti ; Niruktavivaraṇasamuccaya; Niruktabhāṣyavivaraṇa ; and Niruktavivaraṇabhāṣya.

The following colophons occur in the work.

THE DATE OF ŚRĪ ĀṆḌĀḶ.*

BY

PANDIT M. RAGHAVA IYENGAR,

(University Tamil Lexicon Office, Madras.)

The life of Śrī Āṇḍāḷ or Kōtai, the great Vaiṣṇavaite maiden saint, who developed such an abnormal love for the Lord that she staunchly refused connexion with mortal men and, in the end, succeeded in wedding herself to Śrī Ranganātha, is a matter of common knowledge. But her age, as is that of many veterans of religion and literature of Ancient India, still remains unsettled. Our attempt in this paper would be to arrive at some reasonable date after discussing all the available materials; we shall, however, first consider the age in which her father flourished, for, once this is settled, her own age would be beyond dispute.

The Age of Periyāḻvār.

Periyāḻvār or Viṣṇucitta mentions the Pāṇḍya of his time and gives his name as கோ-நெடுமாறன்,[1] or Neṭumāran, the king of kings. Māran is a Tamil form of this name that is of frequent occurrence in literature, while the Sanskrit form Māravarman is equally familiar in inscriptions. There are three Māravarmans mentioned by the Vēḷvikuṭi Plates, of whom the first Māravarman lived about the beginning of the seventh century. The grant which glorifies the achievements of the Pāṇḍyas passes over him quietly. He is not known to be a Vaiṣṇavaite and there is no reason for identifying him with the Pāṇḍya mentioned by the Āḻvār. The second Māravarman was a convert to Jainism whom Tirujñāna-Sambandhar reclaimed back to Śaivism. He was accordingly counted as one of the sixty-three Nāyanmārs and there is no basis to regard him as the Āḻwār's disciple. The third Māravarman known also as Parāṅkuśan-Māravarman, (prob. 730-67) was, according to the Cinnamanūr plates, the inveterate enemy of Pallava Mallan (717-779). It is this Māravarman that the Āḻvār seems to have made his disciple, though he openly professed the Śaiva faith. Besides the Vēḷvikuṭi plates mention a prime minister, Māraṅ-kāri, who brought about

* An abstract from "The Times of the Āḻwārs" in Tamil, now through the press rendered into English by Mr. R. Narayanan, B.A.

1. Periyāḻvār-Tirumoḻi, 4, 2, 7.

his king's marriage with Bhūsundari, the Ganga king's daughter and died while in service under his son, Parāntakan Neṭun-Caṭaiyan in the third year after his succession. The Ānamalai inscriptions tell us that it was this prime minister and his brother who succeeded him in office that were responsible for the construction of the cave temple of Lord Narasimha at Ānamalai near Madura.

It may not be too much to expect that such a staunch Vaiṣṇavaite minister should have created a favourable atmosphere for Vaiṣṇavism in the Śaiva king's court, and even persuaded him to arrange for a philosophical discussion into the nature of the Supreme Being, in which Periyāḷvār is said to have been victorious. It is further significant that the village Kaḷakkuṭi [1] where the minister lived is not far away from Śrī-Villiputtūr where the Āḷvār lived. The Madras Museum Plates dated the seventeeth regnal year of Māravarman's son and successor Neṭun-Caṭaiyan [2] speak of him as

"பராந்தகன் பரமவைஷ்ணவன் தானாகி
நின்றிலங்கு மணிநீண்முடி நிலமன்னவன் நெடுஞ்சடையன்"

(*i. e.*, Parāntakan-Neṭun-Caṭaiyan, of the long-jewelled crown, Lord of the Earth, who shines in his unique glory as a staunch Vaiṣṇavaite.) The expression 'in his unique glory as a staunch Vaiṣṇava' seems to suggest the wonder of the composer of the *praśasti* at the unprecedented phenomenon of the presence of such a staunch Vaiṣṇavaite king among the Pāṇḍyas who, from time immemorial, were Śaivites. Such an extraordinary change, we may be sure, could not have taken place but for the influence of great personalities. This staunch Vaiṣṇavaite Pāṇḍya is named Māṛan-Caṭaiyan, while the Āḷvar's disciple is Neṭumāran. The connection between these kings will be obvious the moment we perceive the ancient custom of prefixing the father's name to the son's 3 and realise that Māṛan-Caṭaiyan was the son of Neṭu-Māran. It is not difficult to see, therefore, that it was the father whom Periyāḷvār convinced and induced to enter the Vaiṣṇava fold, while his son who, from youth onwards was the Āḷvar's disciple, gloried himself as a staunch and unique Vaiṣṇava and was also known as Śrī—Vallabha as is testified by Gopinatha Rao (T. A. S. Vol. 1 ; p. 189.)

---

1. The identification of Kalakkaṭu with Kalakkuṭi by epigraphists is incorrect (*vide* " The Times of the Āḷwār's.)"

2. Known also as Parāntakan-Neṭun-Caṭaiyan and Maran Caṭaiyan.

3. Thus after the seventh century it was the practice among the Pāṇḍyas that, if the father was named Māran and the son Śaṭaiyan, the latter was always called Māran Śaṭaiyan and if the father was Śaṭaiyan and the son Māran, the latter was called Śaṭaiyan Māran.

It is worth noting that the Madras Museum Plates make special mention of a peculiar fact not found in the *praśasti* of any other king. It says that Parāntakan-Netuñ-Caṭaiyan revelled in celebrating the greatness of his Guru as is seen trom the statement குருசரிதங் கொண்டாடி. We may not be mistaken in concluding that such a great Guru, [1] was no less a personage than Periyāḷvār since the same statement finds mention in Guruparamparās also.

Among the achievements of this staunch Vaiṣṇavaite king, the Vēlvikuṭi Plates mention the building of a huge temple for Viṣṇu at the Śaivaite centre Pērūr on the banks of the river Kāñci, popularly known in Koṅgu-maṇḍalam as Noyyal. This recalls to our memory the lines,

" கொங்குங் குடந்தையுங் கோட்டியூரும் பேரும்
எங்குந் திரிந்து விளையாடு மென்மகன்," (பெரியாழ். திரு. 2, 6, 2,)

of the Āḷvār. There is no Viṣṇu shrine in Kongu Nāṭu glorified by the Āḷvars. Confronted with this difficulty, the commentators took '*Koṅkuṅ-Kuṭantaiyum*' as the softened form of '*Koṅkuk-kuṭantaiyum*'-Kuṭantai (Kumbakonam) rich in fragrance. Read in the light of the above inscription it can be easily seen that it was the huge temple built by his ardent disciple in Koṅgu-nāṭu that the Āḷvār celebrated in his verse.

A brief survey of the history of Religions at the time lends considerable support to the view that Periyāḷvār should have lived in the 8th century. The seventh century was noteworthy for the rank and turbulent conflicts between the Jains and the Buddhists on the one hand and the Śaivaites and Vaiṣṇavaites on the other. It was that century which called forth into existence such stalwart champions of the Vaidika faiths as Thirujñāna-Sambandhar and Tiru-maḷicai-Āḷvār. The Vaidika faiths emerged victorious from this whirlpool of controversy and regained their hold on the masses. The eighth century which followed it was an era of comparative quiet. The most powerful potentates of this century were adherents of the Vaidika faiths—the Pallavas, of Vaiṣṇavism and the Pāṇḍyas, of Śaivism. It is in such an age of immunity from outside attack that people who professed the Vaidika faiths could be expected to have had leisure to examine the relative merits of their faiths and the extent of support derived by each from the Vedic texts. The enquiry into the Supreme Being launched by the Pāṇḍya is to be regarded as one such sincere attempt to ascertain the truth.

---

1. பாண்டியன் கொண்டாடப் பட்டர்பிரான் வந்தானென் றீண்டிய சங்க மெடுத்தூத (பெரியாழ்வார் தனியன்.)

In his 'History of the Śrī Vaiṣṇavas,' the late Mr. Gopinatha Rao identifies Śrī Māran Śri Vallabhan (who lived prior to 862, the year of his son Varaguṇa's accession) with Neṭumāran, the Āḷvār's disciple, his reason being that the Āḷvār's disciple is known to the Guruparampāras as Śrī Vallabha, but is referred to by the Āḷvār himself as Māran. Two points appear to have been neglected in arriving at this conclusion. Firstly, it is not known that this Śrī Māran, though undoubtedly a soldier-prince was a Vaiṣṇavaite. Secondly, the identification, if correct, will point to Śrī Vallabhan, the Āḷvar's disciple, being a contemporary of Nāthamunigal. To hold that Periyaḷvār and Nāthamunigal lived at about the same time will be found untenable when it is pointed out that such a sharp line of demarcation between the groups of Āḷvārs and Ācāryas could not have been drawn if each group was not separated from the other by a long interval of time. That this was really the truth is borne out by the Guruparamparās which say that the Ācāryas appeared after a long period of time after the Āḷvars left this mundane sphere for the celestial regions.[1] If as Mr. Gopinatha Rao says Āḷvārs and Ācāryas lived side by side,[2] we may be sure that one of the Āḷvārs could have easily taken precedence over Nāthamunigal as the first head of the long line of Ācāryas and that, instead of the fragmentary traditions of the lives of the Āḷvārs now known, they would have handed over to posterity tolerably full and accurate details of their lives, as those of the Ācāryas now available.

Śrī Vallabhan Śrī Māran who lived in the ninth century could not be the Pāṇḍya of Periyāḷvār's time. The Divyasūri-caritam, the oldest extant account of the lives of the Āḷvārs and the source-book on the subject composed in the 12th century by Garuḍavāhana Paṇḍita, a contemporary and disciple of Rāmānuja, relates that Periyāḷvār with his daughter Śrī Āṇṭāḷ went to Tirukkurukūr (Āḷvār Tirunagari) to consult Nammāḷvār as to his daughter's marriage, that he saw Toṇṭaraṭipoṭikal, Kulaśēkharapperumāḷ and others with him, and that, later on, the bridal procession was

1, " ஆழ்வார்கள் தன்னடிச்சோதிக் கெழுந்தருளி நெடுங் காலமானவாறே (ஆழ்வார்கள் அவதாரம்)."

2. The Divyasūri-caritam which, Mr. Gopinatha Rao thinks, supports his view that Nammāḷvār and Nathamunigal were contemporaries does not warrant any such conclusion. The statement that the latter received the Tiruvāymoḷi from the former who was then engaged in Yoga is capable of only one interpretation. It introduces the supernatural element and indicates that to the devotee, Nāthamunigal, who repeated many times the verses beginning with 'Kanninun-Siruttambu,' Nammāḷvār manifested himself, etc.

intercepted by Thirumaṅkai Mannan. This contemporaniety of the Āḷvārs mentioned in Divyasūri-caritam is borne out by other facts. Nammāḷvār celebrates a village and its shrine of which the former was granted to a Brahmin by Parāntakan-Neṭun Caṭiyan in his 17th regnal year and was named Śrī-varamangalam after himself. (see the Madras Museum plates). Again, the Āḷvārs whose works were compiled and propagated by Nāthamunigal (b. 825) could not have lived long after 825.[1] Within such a circumscribed period of time viewed together with the custom of petty chiefs and ministers bearing as a mark of honour, the name of the reigning sovereign, it is sure to strike one that Nammāḷvār, one of whose names was Maran-Parāṅkuśan, was a contemporary of, and bore the name of, his liege-lord, Parāṅkuśan-Māravarman or Neṭumāran, the father of our "unique Vaiṣṇava" king Neṭun-caṭayan. Again, Tirumaṅkai Mannan in his Parameśvara-Viṇṇakarap-patikam describes his contemporary Pallava Mallan,as the victor of the " Pāṇḍya, Lord of the Tamil Land."[2] The Cinnamanūr plates, on the other hand, describe that Māravarman, conqueror of the Cola and Cera,fought with him and defeated him in many battles. Whoever the real victor was and whatever his reverses in battle might have been, we may be certain that Tirumaṅkai-Mannan was a contemporary of Māravarman. Thus of the three great Āḷvārs that the Divyasūri-caritam asserts were contemporaries, Nammāḷvār and Tirumaṅkai Mannan are clearly found to have lived in the eighth century and we can have no hesitation in saying that Periyāḷvār also lived in the same century. The Pāṇḍya whom he convinced must have been Māravarman, the father of Neṭun-Caṭayan, the staunch Vaiṣṇavaite king.

This contemporaniety of the Āḷvārs mentioned by Divyasūri-caritam finds striking corroboration from what the Āḷvārs mention of their age. The exuberance of great Vaiṣṇava Bhaktas and sages find ecstatic expression in their verses. Thus in his *Polika-polikap-patikam* Nammāḷvār rejoices at the presence of innumerable bhaktas and sages who scoured the

---

1. This is the correct date of birth of Nāthamunigal according to the Guruparamparās and other ancient historical works. For the elucidation of the date the reader is referred to my book " The Lives of the Āḷvārs".

2. " உலகுடைமன்னவன் தென்னவனைக் கன்னிமாமதில்சூழ் கருவூர்வெருவப் பலபடைசாய வென்றான்." (பெரியதிரு. 3, 9, 7).

country propagating the tenets of Vaiṣṇavism with remarkable success.[1] Kulaśēkhara Āḷvār speaks of devout bhaktas of Śrī Ranganātha wandering over the whole Tamil land spreading the true religion.[2] Periyāḷvār asserts that the world is full of bhaktas and ascetics.[3] Tirumaṅkai-Mannan says that as one of the Bhāgavatas he wandered over the length and breadth of the Tamil Land.[4] He tells us further that the Pāṇḍya, Cola Cera and Pallava, kings were Vaiṣṇavaites.[5] Thus we see that the eighth century was so remarkable an era of Vaiṣṇavaite upheaval and missionary work throughout the length and breadth of Tamiḷakam that it may be summed up as "The Great Vaiṣṇavaite era".

The Age of Śrī Āṇḍāḷ.

We have hitherto seen that Periyāḷvār should have lived in the eighth century; we shall now proceed to consider if we have any data for fixing the exact age of Śrī Āṇḍāḷ. Her *Tiru-p-pāvai* is a sublime lyric, in which in the character of a *Gōpi* girl longing to be united to Śrī Kṛṣṇa, Āṇḍāḷ celebrates *Pāvai-Nōnpu.*[6] This is an austere observance by young girls,

---

1. "கடல்வண்ணன் பூதங்கள் மண்மேல், மலியப்புகுந் திசைபாடி யாடி யுழிதரக் கண்டோம்,"

"மாதவன்பூதங்கள் மண்மேற், பண்டான் பாடிநின் றூடிப் பரந்து திரிகின் றனவே."

"அச்சுதன்றன்னை ஞானவிதி பிழையாமே, மேவித்தொழும் அடியாரும் பகவரு மிக்கதுலகே" (5, 2, 1-2-9).

2. "பத்தியிலாத பாவிக ளுய்ந்திடத், தீதில் நன்னெறி காட்டி எங்குந்திரிந் தரங்க னெம்மானுக்கே, காதல்செய் தொண்டர்க்கு"

"எழுந்தாடிப்பாடி யரங்கன் எம்மானுக்கே, மாலையுற்றிடுந் தொண்டர்"

(பெருமாள் திரு, 2—6, 8).

3. "பத்தர்களும் பகவர்களும் பழமொழிவாய் முனிவர்களும் பரந்தநாடும்"

(பெரியாழ் திரு. 4, 9, 6).

4. "தேசமறிய வுமக்கே யாளாய்த் திரிகின்றோமுக்குக் காசினொளியிற் றிகழும் வண்ணங் காட்டீர்."

(பெரியாழ் திரு, 4, 9, 4).

5. "பாரனே! பஞ்சவன் பூழியன் சோழன் பார்மன்னர் மன்னர் றும்பணிந் தேத்தும்—வரனே!" (பெரியாழ் திரு. 7, 7, 4).

6. For an exhaustive treatment of the subject *vide* my essay "Tai-nirāṭal or Margali nonpu" in the *Sen-Tamil* (Vol. XX). The essay has been summarised by Dr. S. Krishnaswamy Aiyangar in his article entitled "Two Tamil Hymns for the Margali festival" in the Indian Antiquary (September, 1926).

who pray to the image of *Kātyāyanī* set up by themselves of wet sand on the bathing ghat (to whom the closing word 'em-pavay' of every stanza of the *Tirup-pāvai* is addressed) to send timely showers and give them choice partners in life. It commences with the month of *Mārgaḷi* and terminates on the full-moon day of the same month. In the Cankam ages it was widely observed and known as *Tai-nīrāṭal,* as according to the lunar system of computation the full-moon day in Margāḷi marked the commencement of the month of *Tai.* The same ancient custom is observed even now in Malabar under the name of Tiruvātirai festival, and in Tamilakam as *Ārdrā-darśanam.*

Now the stanza.

" புள்ளின்வாய் கீண்டானைப் பொல்லா வரக்கனைக்
கிள்ளிக் களைந்தானைக் கீர்த்திமை பாடிப்போய்
பிள்ளைக ளெல்லாரும் பாவைக் களம்புக்கார்
வெள்ளி யெழுந்து வியாழ முறங்கிற்றுப்
புள்ளுஞ் சிலம்பினகாண் போதரிக் கண்ணினாய்
குள்ளக் குளிரக் குடைந்துநீ ராடாதே
பள்ளிக் கிடத்தியோ பாவாய்நீ நன்னாளால்
கள்ளந் தவிர்ந்து கலந்தேலோ ரெம்பாவாய் "

All the girls, singing the fame of Him
Who tore the bird's mouth, who crushed the head of, and destroyed the evil-doing Rākṣasa (Rāvaṇa).
Have reached the place where the images are set up.
Venus has risen and Jupiter has gone to rest ;
Listen how the birds sing, you whose eyes are like the Lotus [in the bud.
Joining us not in the cool water,
Will you still lying abed, my lady dear ? on this holy day.
Have done with your tricky ways El or our Lady.[1] (a)

in the Tiruppāvai (13), appears to me to furnish astronomical data for fixing the age of Śrī Āṇḍāl and so deserves very careful consideration. The holy or auspicious day referred to in this stanza is the full-moon day as is clearly seen from the first verse[1] (b). That the bath was observed

1 (*a*) Trns. by Mr. A. Butterworth in the Ind. Ant. 1926, September.

1 (*b*) "மார்கழித் திங்கள் மதிநிறைந்த நன்னாளால் நீராடப் போதுவீர் போதுமினோ நேரிழையீர்."

very early in the morning may be seen from what Āṇḍāḷ herself puts into the mouth of the Gopi ladies, when they were annoyed by Kṛṣṇa climbing up the nearest tree with their sarees, while celebrating this Mārgaḷi festival. They say

"கோழி அழைப்பதன்முன்னங் குடைந்து நீராடுவான் போந்தோம்
ஆழியஞ் செல்வனெழுந்தான்... துகிலைப் பணித்தருளாயே."

(நாய்ச்சியார் திரு. 3, 1);

"We came to bathe before cock-crow; the sun has risen; Lord! give us our sarees."

Speaking of the austerities she herself observed in honour of Kāma, Āṇḍāḷ says,

வெள்வரைப்பதன் முன்னந் துறைபடிந்து."

(நாய்ச்சியார் திரு, 1, 2).

that she bathed before dawn, showing clearly that the custom was to celebrate this function even before day-break. In a number of stanzas of the Tiruppāvai, the indolent sleeper is sought to be impressed with the delay caused by her, by pointing out that the dawn has set in, that the cock is crowing, that the birds are warbling, that the ascetics' pious utterances are resounding—these and similar expressions show that the function was invariably observed about four and never later than five in the morning. Had it been after five, it could have been only an ordinary daily observance and not a special observance as Pāvai-nōnpu is.

In the stanza under consideration Āṇḍāḷ says "Venus has risen and Jupiter has gone to rest." It is quite common, no doubt, for the ancients to mention the position of Venus in the early morning. But the peculiarity we note here is, that Āṇḍāḷ does not stop with mentioning that venus has arisen but proceeds to note also the corresponding position of Jupiter—that it was setting. Viewed together with the fact that Venus does not make its appearance on the full-moon day of every Mārgaḷi before dawn, we may be certain that, if Āṇḍāḷ speaks not only of the appearance of Venus but also of the corresponding position of Jupiter in the heavens, she refers to an extraordinary phenomenon specially noted by her when she rose up very early in the morning and observed the heavens to find out the time. Neither can the correctness of the observation be impeached when her extensive scholarship and the extreme realistic nature of her poetry is borne in mind.

Like the similar expression "*கோழி கூவிப் பொழுது விடிந்தது*", which does not mean that the crowing of the cock was the cause or the effect of the dawning, but means only that the dawning and crowing were simultaneous, the expression "*வெள்ளியெழுந்து வியாழமுறங்கிற்று*" means that the rising of Venus and setting of Jupiter were simultaneous. In other words, while Venus was in the eastern horizon, Jupiter was in the western horizon at about 180° from it. Allowing a small margin we may be certain that the two planets could not have been separated from each other by less than 165° or more than 185°; for otherwise the rising of the one and the setting of the other will not be simultaneous and Āṇḍāḷ's observation will lose all its force. I requested some of my friends* specially skilled in astronomical calculations to find out for me the exact dates in the 8th century, which we proved to be the age of Periyāḷvār, as also the centuries preceding and succeeding it in which on the full-moon day of the month of *Mārgaḷi*, not much earlier than four and later than five in the morning, Venus was rising and Jupiter was setting and were divided by an angle of 165°-185°. The results of their calculation with the Ephemeris are given below.

Century.	Year.	Month and Date.	Distance between Venus and Jupiter.	Time.
7	600	27th November.	171°	3-20 A. M.
8	731	18th December.	177°	3-50 A. M.
9	{ 885 }	14th December.	165°	5-20 A. M.

The result shows that 18th December 731 is the only day in the eighth century (which ample reasons induce us to believe was the age of Periyāḷvār), that satisfies the requirements of our astronomical data. Repetitions of the same phenomenon have occurred one hundred and thirty years earlier, in 600 A. D. and one hundred and fifty-four years later, in 885-886 A. D. To take 600 A. D. as the age of Śrī Āṇḍāḷ will be tantamount to making her a

* My thanks are due to my nephew Mr. T. S. Saumyanarayana Aiyangar, B.A., Pleader, Ramnad, for formulating the necessary data and calculating these dates. Dr. Vaidyanadaswami, M.A., PH. D. and Messrs. K. G. Sesha Aiyar, B.A., B.L., K. G. Sankara Aiyar, B.A., B.L., and Somasundara Desikar have kindly responded to my request to calculate and verify the results. Save some minor details, the results arrived at by Messrs. Sesha Aiyar and Sankara Aiyar agree with those given above.

contemporary of Thirumaḷicai Āḷvār, at a time when there were no such Vaiṣṇavaite Paṇḍyas as her father Periyāḷvār mentions. 885-886 will be equally unsuitable as it will make Āṇḍāḷ a contemporary of Nāthamunigal. On the full-moon day of 731 A. D. we find that at 3-50 A. M. Venus and Jupiter were at the opposite ends of the horizon at 177° from each other. The time is further appropriate in that maidens looking forward eagerly for the observance should wake up a little before four and bathe before there was any other stir in the world. Notice may be drawn in this connection to the custom in Malabar for girls to bathe, even at present, before 4 A. M. on the Tiruvātirai festival day (which is a relic of the ancient Mārgaḷi festival). Hence we may not be mistaken in saying that the early morning of the full-moon day of 731 A. D. was the auspicious time when Āṇḍāḷ gave expression to her grand lyric, the *Tiruppāvai*.

Some of the later Guruparamparās give out that Āṇḍāḷ was born in the Tamil year Naḷa in the month of Āṭi and give some more Pañcāṅgam details. From these, the late Diwan Bahadur Mr. L. D. Samikannu Pillai fixed the date of birth of Āṇḍāḷ as June 25th 776 A. D. The Divyasūri-caritam and Pinpaḷakiya Jīyar's Guruparamparai give no such date, but mention only the month and nakṣatra of the birth and so all calculation based upon such a slender basis is bound to be futile.[1] However, we may point out that if we take the date of birth of Āṇḍāḷ as the year Naḷa, in the cycle preceding that fixed by Mr. Samikannu Pillai (776) we are led to the curious result that born in 716, when she composed the Tiruppāvai in 731 according to our astronomical result she was 15 years old, even the tender blossoming beauty she represents herself to be in her Tirumoḷi.

"அவரைப்பிராயந் தொடங்கி யென்றும்
ஆதரித் தெழுந்தவென் தடமுலைகள்
துவரைப் பிரானுக்கே சங்கற்பித்துத்
தொழுதுவந்தே னொல்லை விதிக்கிற்றியே."
"ஊனுடை யாழிசங் குத்தமர்க்கென்
றுன்னித் தெழுந்தவென் தடமுலைகள்
மானிடவர்க் கென்று பேச்சுப்படில்
வாழகில்லேன் கண்டாய் மன்மதனே."

1. It may be noted that the only astronomical data given in regard to the Śaivaite Nāyanmārs are the months and nakṣatras. No other detail is known.

I shall feel highly thankful if both the western and eastern scholars are kind enough offer their criticisms on this article.

THE DATE OF THE TIRUPPĀVAI.

By

K. G. Sankar, B.A., B.L.,

Assistant, Imperial Library, Calcutta.

The *Tiruppāvai* is a well-known Vaiṣṇava hymn in Tamil, composed by Kotai, the girl-saint of South India, also known as Āṇḍāḷ. She was the daughter of the Vaiṣṇava poet-saint Bhaṭṭanātha, otherwise known as Periyāḷvār. While yet she was a child, she used, unknown to her father, to wear herself in play the flowers gathered for the worship of Viṣṇu. Her father found her out one day and scolded her for the offence. But the God refused to accept the flowers, unless, as usual, she wore it first. Hence forward she came to be known as *Cūṭi-koṭutta-nāyciyār* (the maid who wore herself and gave). When she attained marriageable age, she refused to wed any human bridegroom, but would fain marry the God Himself. The perplexed father had a dream, wherein the God appeared before him and bade him take her, adorned like a bride, to His shrine in Śrīrangam. He did so, and the maid was absorbed into the images and from that time she is being worshipped as the bride of God. The *Tiruppāvai* is her best known hymn, and is enshrined in the *Nālāyira-divya-prabandham*, the holy book of South Indian Vaiṣṇavas. It is a song meant for the Mārkaḷi (December-January) festival, to be sung by girls calling on each other to wake up for their early bath and worship. The object of this paper is to determine its date as closely as the available materials permit us to do.

Fortunately, Śrī Kotai herself has afforded us astronomical data, which are of great help in determining the date of the *Tiruppāvai*. Mr. M. Rāghava Aiyangār, a well-known Tamil scholar, kindly pointed out to me that it refers (stanzas 1 and 13) to the simultaneous rising of Venus and setting of Jupiter before day-break on the full-moon day of Mārkaḷi, and requested me to calculate and find out all the dates which satisfy these data in the period 600 to 900 A. D., admitted on all hands to cover the limits of all probable dates for the spiritual activities of the South Indian Vaiṣṇava saints known as the 12 Āḷvārs, including Bhaṭṭanātha and Śrī Kotai. It is not always usual for Venus to rise on the full-moon day of Mārkaḷi. Neither

was it necessary to mention the setting of Jupiter. We must therefore infer that these phenomena were mentioned, only because Śrī Kotai had happened to see them herself, when she composed the hymn, and that these data give us an indication as to the time of its composition.

Now Jupiter would have set at the same time that Venus rose, only if they were 165° to 180° apart; and they could have been seen before day-break, only if the geo-centric longitude of Venus had been less than that of the sun. The longitude of the sun would be between 240° and 270° in the month of Mārkaḷi, and Venus could never be more than 48° from the sun. So the longitude of Venus should have been between 192° and 270°, and that of Jupiter between 12° and 105°. The astronomical data available to us are therefore the following:—(1) Mārkaḷi full-moon; (2) Sun 240° to 270°; (3) Venus 192° to 270°; (4) Jupiter 12° to 105°.

Between 600 and 900 A. C., the following are the only dates which satisfy these data:—

(1)	26th Nov. 600 A.C.—	Jupiter 29°;	Venus 200°;	Sun 246°;
(2)	1st Dec. 624 A.C.	„ 39°	„ 204°	, 251°;
(3)	5th Dec. 648 A.C.	„ 37°	„ 208°	, 255°;
(4)	18th Dec. 731 A.C.	„ 47°	„ 223°	, 266°;
(5)	23rd Nov. 850 A.C.	„ 65°	„ 235°	, 240°;
(6)	27th Nov. 874 A.C.	„ 74°	„ 243°	, 245°;

Mr. Rāghava Ayyangār, relying on some of his friends, suggests two other dates (1) 25th November 885 A. C.; and (2) 14th December 886 A. C. But on those dates the longitudes of Jupiter were respectively 41° and 78°, and those of Venus 223° and 240°. The intervals, therefore, between Jupiter and Venus were respectively 182° and 162°, and not, as they should be, between 165° and 180°. We may, therefore, reject these dates as unsuitable.

To choose among the 6 dates given above, we have to fall back on the other evidence available to us. The traditional biographies, no doubt, of Bhaṭṭanātha and Śrī Kotai give elaborate astronomical details of their dates of birth. But these are found only in later works, while the two earliest of the biographies, the *Divyasūri-caritam* of Garuḍavāhana Paṇḍita (12th century A. C.), a contemporary of Śrī Rāmānuja (died c. 1150 A. C.), and the *Guru-paramparā-prabhāvam* of Pinbaḷakiya-Perumāḷ-Jīyar (13th century A. C.) give only the month and *nakṣatra* in which the saints were born. The astronomical data, therefore, of the traditional biographies do not help us to determine the dates of Bhaṭṭanātha and Śrī Kotai. But other evidence is not wanting. The Anbil plates of Coḷa Parāntaka II (953-970

A. C.) were composed by a pupil of Śrī Nātha, *i. e.*, Nāthamuni, the earliest of the Vaiṣṇava Ācāryas, who came after all the 12 Āḷvārs. Nāthamuni must therefore have lived before *c.* 950 A. *c.* and we may safely accept the traditional date of his death, 922 A. C., as correct. This gives us *c.* 900 A. C. as the latest date for Bhaṭṭanātha and Śrī Kodai.

Among the Āḷvārs, Nammāḷvār was undoubtedly the greatest; and, according to our earliest extant authority, the *Rāmānuja-nūrrantāti*, which praises all the 12 Āḷvārs in separate stanzas, and which was composed by Rāmānuja's contemporary and disciple, Amudanār of Śrīrangam, Nammāḷvār was also the latest of the Āḷvārs. The priority, at any rate, of Bhaṭṭanātha to Nammāḷvār is confirmed by Yāmuna (known also as Ālavandār—11th century A. C.), who sees a reference to Bhaṭṭanātha, among others, in Nammāḷvār's *Tiru-vāy-moḷi* (*vide* his commentary on 1-5-11). Now Nammāḷvār cannot be later than 883 A. C., as in that year Śaṭhakopa, a title applied to him for the first time for a specific reason, came to be used as the personal name of an ordinary person mentioned in an inscription at Tirukkaṇṇapuram in the Tanjore district. Bhaṭṭanātha and Śrī Kotai must therefore have lived not later than 880 A. C.

We can fix their period more closely still. The traditional biography of Bhaṭṭanātha mentions a Pāṇḍya Śrī Vallabha as his contemporary and disciple. Bhaṭṭanātha himself mentions Neṭumāran as his Pāṇḍya contemporary (4-2-7). So this Neṭumāran or Māṛan (Neṭu is only an epithet meaning *great*) must be identical with Śrī Vallabha. The only Pāṇḍya before *c.* 900 A. C., who is known to have been called both Māran and Śrī Vallabha was, according to the bigger Cinnamanūr plates (*Cen Tamil*, Vol. 23, pp. 219-224; 257-262), the son of Varaguṇa I. and the father of Varaguṇa II. This king was a successor of Jaṭila Parāntaka, who, according to the Ānaimalai inscription (*Epi. Ind.* Vol. 8, No. 33), was ruling in 770 A. C.; and the 8th year of Varaguṇa II. fell in Śaka 792=870 A. C. (Madras inscriptions, No. 705 of 1915). The entire reign of Śrī Vallabha therefore fell between 770 and 862 A. C., and the *Tiruppāvai*, therefore, composed by his *guru's* daughter must be assigned to this period. Within this period, the only date which satisfies the given astronomical data is 23rd November, 850 A.C. we may therefore safely conclude that the *Tiruppāvai* was composed *exactly* in the year 850 A. C.

Again in his Patañjali Caritra, Śrī Rāmabhadra Dīkṣita also, a poet attached to the Nāyak kings, says that Śrī Śaṅkarācārya stayed in his last days at Conjeevaram and obtained *Mukti with his body*, (i.e.) that he disappeared, assuming a subtle form, as has been said before.

गोविन्ददेशिकमुपास्य चिराय भक्त्या तस्मिन् स्थिते निजमहिम्नि विदेहमुक्त्या।
अद्वैतमाल्यमुपकल्प्य दिशो विजित्य काञ्चीपुरे स्थितिमवाप स शङ्करार्यः ॥

(8th Sarga śloka 71.)

From such varied and reliable evidence, it seems to be clear that Śrī Śaṅkarācārya mounted the throne of Omniscience at Conjeevaram, that he spent the last days of his life at Conjeevaram, left the Śāradā mutt, Kamakoṭi Pīṭha and Yogeśvara Sphaṭika Liṅga in the charge of his first, and foremost and favourite disciple Śrī Sureśvarācārya—the spiritual lineal descendant of the Sarvajña Pīṭha hailing to this day, and disappeared from human view, at the age of thirty two, having triumphantly established his advaitic doctrines over the whole of India, the glorious land of Gods and Ṛṣis

BIBLIOGRAPHICAL ANALYSIS.

(1) Śivarahasya Purāṇa ..	Ascended the Pīṭha at Kāñcī and stayed there till the end.
(2) Śaṅkarābhyudaya ..	Ascended the Pīṭha at Kāñci and stayed to the last.
(3) Ānandagiri Śaṅkara-vijaya ..	Established the Kāmakoṭi Pīṭha at Kāñcī, founded a supreme mutt there and stayed in it till the end.
(4) Mārkaṇḍeya Saṁhitā ..	Established the Pīṭha and mutt at Kāñcī.
(5) Gururatna Mālikā ..	Ascended the Pīṭha at Kāñcī, established his supreme mutt and stayed to the last.
(6) Guruparamparā Stotra (a rare Manuscript recorded by Hultzsch) ..	Established his āśrama or mutt at Kāñcī with Sureśvara as successor and stayed there to the last.
(7) Śaṅkarācārya Caritram in Malayāḷam characters	Ascended the Sarvajña Pīṭha at Kāñcī and stayed till the last moment at Vṛṣācala.
(8) Patañjali Carita ..	Stayed at Kāñcī to the end.
(9) Cidvilāsīya ..	Founded the Sarvajña Pīṭha at Kāñcī and thence went to Kailāsa.
(10) Mādhavīya Śaṅkara-vijaya ..	Ascended the Sarvajña Pīṭha at Kāśmir and thence to Kailāsa.

THE CONTEMPORARIES OF PERIYĀḶVĀR.

By

K. G. Sankar, B.A., B.L.

Assistant Librarian, Imperial Library, Calcutta.

Mr. M. Rāghava Aiyangār has recently (*ante*, v. 1, pp. 157-166) tried to prove, after a detailed inquiry, that the *Tiruppāvai* was composed in 731 A. C. As, in the same issue (pp. 167-169), I have arrived at 850 A.C. as the date of the same work, I gladly accept his invitation to criticise his views, and hope that my arguments will meet with greater consideration than he was pleased to accord to my paper on *The Date of Maṇḍalapuruṣa* (*Jour. Myth. Soc.*—v. 24, pp. 120, 121), which he dismissed in a foot-note as superficial and ill-informed, without attempting to meet any of my arguments in support of the accepted view against the new theory he was propounding.

On the chronological value of the astronomical date found in the *Tiruppāvai* and on the inferences to be drawn therefrom, we differ little, except that my list of possible dates is more exhaustive and accurate. His list, for instance, omits, among others, my date of 850 A. C. and includes 885 and 886 A.C., which I have shown to be unsuitable. But he relies mainly on the historical reasons for placing Periyāḷvār and his daughter in the 8th century A. C.; and, as his date 731 A.C. is also one of my possible dates, my criticism will be confined to discussing the validity of his historical reasons.

It is a pity that Mr. Rāghava Aiyangār's paper is written in a diffuse style, and that he has not given his own summary of his arguments. I hope that the following analysis of his arguments will be found fairly exhaustive and accurate, and I shall take that as the basis of my criticisms, point by point.

Summary analysis of Mr. Rāghava Aiyangar's arguments.

(1) Periyāḷvār refers to the Pāṇḍya Neḍumāṟan as his contemporary. This Neḍumāṟan must be identified with Māṟavarman III of the Vēḷvikuḍi

plates, as both his *mantri* Māṟan-Kāri and son Jaṭila Parāntaka were Vaiṣṇavas, while his predecessors were all Śaivas; and his conversion must be due to the influence of a great *guru* like Periyāḷvār.

(2) Parāntaka had the title Śrīvallabha, by which the king, who honoured Periyāḷvār, is referred to in the *Guruparamparās*; and this honouring of his *guru* is referred to in the Madras Museum plates, in connection with Parāntaka.

(3) Periyāḷvār refers to the Viṣṇu temple, built by Parāntaka at Pēiūr in the Kongu country.

(4) In the 7th century A.C., religious conflicts were between the vaidiks and the heretics, while the conflicts between the Śaivas and Vaiṣṇavas happened in the 8th century A.C.; and Periyāḷvār flourished in the latter period.

(5) Periyāḷvār is known to have been the contemporary of the Āḷvārs—Nammāḷvār, Kulaśēkhara, Toṇḍaraḍippoḍi and Tirumaṅgai—all of whom are known to have lived in the 8th century A.C.

(6) All the Āḷvārs must have passed away long before Nādamuni (born 825 A.C.), the earliest of the Ācāryas.

I. *The identity of Periyāḷvār's contemporaries—Neḍumāṟan and Śrīvallabha.*

It is well known that Periyāḷvār refers to a Pāṇḍya king Neḍumāṟan (*Periyāḷvār Tirumoḻi* 4.2.7) as his contemporary. But between c. 600 and c. 903 A.C., the probable limits of Periyāḷvār's age, there were five Pāṇḍyas named Māṟavarman, for *neḍu* is only an epithet meaning 'great'; and the difficulty can be overcome only by relating this fact to another, that the traditional biographies (*Guruparamparās*) mention the honour paid to Periyāḷvār as *guru* by a Pāṇḍya Śrīvallabha. In early Pāṇḍya inscriptions, we hear of only one Śrīvallabha, the son of Varaguṇa I (Bigger Cinnamanūr plates—edited in *Śen Tamil*, v. 23, pp. 219-224; 257-262). He is also called Śrī Māṟa. Śrī Māṟa must therefore be the Śrīvallabha of the *Guruparamparās*, and the Neḍumāṟan of Periyāḷvār; and Periyāḷvār must have lived in the 9th, not the 8th, century A.C.

But Mr. Rāghava Aiyaṅgār objects that we do not know that Śrī Māṟa was a Vaiṣṇava. True; but neither do we know that he was not a Vaiṣṇava, while Mr. Rāghava Aiyaṅgār himself admits that Māṟavarman II, with whom he identifies the Neḍumāṟan of Periyāḷvār, was, on the other hand, an open Śaiva. The Vēḷvikuḍi plates, indeed, distinctly say that Māṟavarman II was a devotee of Paśupati; and there is nothing whatever

to show that he was ever anything else, while Periyāḻvār's Neḍumāṟan was a true Vaiṣṇava (*Periyāḻvār-Tirumoḻi* 4.2.7). It cannot be contended that this Māṟavarman became a Vaiṣṇava in his later life, and that his son Jaṭila was a Vaiṣṇava from his birth. For, in his 3rd year, the latter was a Śaiva, as his Vēḷvikuḍi plates invoke Śiva alone (my ed. in *Jour. Myth. Soc.* v. 13, pp. 453-458), and he himself became a Vaiṣṇava before his 17th year, as his Madras Museum plates clearly indicate by the words *parama-Vaiṣṇavan tān āki* (*Ind. Ant.* v. 22, pp. 69 72). Periyāḻvār's Neḍumāṟan therefore cannot be identified with Jaṭila Parāntaka's father. As to the identity of Śrīvallabha, it is no doubt not one of the numerous titles of Jaṭila Parāntaka given in his Madras Museum and Vēḷvikuḍi plates, and neither Mr. Rāghava Aiyaṅgār, nor his authority Mr. Gopinātha Rao, have been able to adduce any evidence for the identity of Śrīvallabha with Jaṭila Parāntaka. But I have myself come across a fact, which seems to support Parāntaka's claim to the title Śrīvallabha. Jinasēna says that he completed his *Harivaṁśa* in Śaka 705=783 A.C., when, among others, Indrāyudha, son of Kṛṣṇa, was ruling the north, and Śrīvallabha the south. Vallabha was the common title of the Rāṣṭrakūṭas, but as Śrīvallabha is distinguished from the Rāṣṭrakūṭa Indrāyudha, it seems that he was the ruler of the country further south; and, as no Pallava seems to have held the title; he was probably a Pāṇḍya. In 783 A.C. the Pāṇḍya king was Jaṭila Parāntaka, who, in his Madras Museum plates, claims victories over the Pallavas, and so he might, after all, have held the title Śrīvallabha also. But Mr. Rāghava Aiyaṅgār's own date for the *Tiruppāvai* precludes the possibility of his having been identical with the Śrīvallabha of Periyāḻvār. For, according to him, the *Tiruppāvai* was composed in 731 A.C., not long before Śrī Kōdai was absorbed into the image of Śrī Raṅganātha, while yet she was in her early youth; and the *Guruparamparās* inform us that, at the time of this last event, Śrīvallabha had already found his *guru* in Periyāḻvār. If so, Śrīvallabha must have been ruling in *c.* 731 A.C., while Mr. Rāghava Aiyaṅgār himself admits that Jaṭila Parāntaka's rule began only in 767 A.C. This date for Parāntaka's accession was first proposed by me in 1920 (*Jour. Myth. Soc.*v. 10, p. 184). But now I should place the event between 767 and 770 A.C. For, Māṟan Kāri, the *ājñaptā* of the Vēḷvikuḍi plates dated in Jaṭila Parāntaka's 3rd year, died before they were engraved, as indicated by the word *āsīt*, but was alive and built the Ānaimalai temple in 770 A.C. (*Epi. Ind.* v. 8, No. 33), when Parāntaka was the ruling king. 770 A.C. therefore fell between the 1st and 3rd years of Parāntaka, thus placing his accession between 767 and 770 A. C. In this view, also, the

ruling king in 731 A.C. was Māṟavarman and not Parāntaka. Periyāḷvār's Śrīvallabha therefore cannot be identical with Parāntaka.

Another argument, adduced by Mr. Rāghava Aiyaṅgār for proving the identity of Periyāḷvār's Śrīvallabha with Parāntaka, is that Śrīvallabha is said to have honoured Periyāḷvār, while the Madras Museum plates apply the words *guru-caritam koṇḍāḍi* to Parāntaka. But the context clearly shows that Mr. Rāghava Aiyaṅgār has misunderstood the meaning intended. For the passage reads as follows:—*Manu-darśita mārgattināl guru-caritam koṇḍāḍi kaṇṭaka-śōdhanai tān śeydu kaḍanjñālam muḻudaḷikkum... Parāntakan.* It means that Parāntaka followed in the footsteps of his ancestors, by holding fast to the path prescribed of old by Manu, and removing the thorns of State (evil-doers). This is the meaning understood by Mr. Veṅkayya, who published the Madras Museum plates in 1893. Manu's path is well known and is referred to in ancient works like the *Raghuvamśa* (I-17); and *guru-caritam koṇḍāḍi* is obviously a Tamil translation of *guru-caritam anusṛtya.* It seems strange that, in spite of these well-known facts, Mr. Rāghava Aiyaṅgār should seek to derive a chronological significance in these words, with regard to the age of Periyāḷvār.

II. *Periyāḷvār's reference to Parāntaka's Viṣṇu temple at Pērūr.*

Periyāḷvār refers to Viṣṇu as residing, among other places, in the Koṅgu country (2.6.2), and, in this reference, Mr. Rāghava Aiyaṅgār finds an allusion to the Viṣṇu temple which, according to the Madras Museum plates, (not, as Mr. Rāghava Aiyangār says, the Veḷvikuḍi plates), Parāntaka is said to have built at Pērūr on the river Kāñū (Noyyal). Such an allusion is of course possible, but by no means necessary, as the Pērūr temple was not the only Viṣṇu temple in the Koṅgu country. Mr. Rāghava Aiyaṅgār is himself aware of the Viṣṇu temple at Karuvūr, which he would identify with the Āḍakamāḍa of the *Śilappadikāram* and date back so early as the Śaṅgam age; and to argue that it was not glorified by Āḷvārs would be begging the question, in view of the possibility that it was the temple referred to by Periyāḷvār, and of the fact that the Pērūr temple too has not been hymned by the other Āḷvārs. Granting, however, that Periyāḷvār had the Pērūr temple alone in mind, it does not follow that Periyāḷvār should have lived only in the 8th century A.C., and not at any other period after the temple was built by Parāntaka in *c.* 785 A. C.

III. *Periyāḷvār's religious conflicts.*

Mr. Rāghava Aiyaṅgār argues that in the 7th century A.C. there were bitter religious conflicts between the followers of the vaidik faith and heretics like Buddhists and Jains, that this period was followed by a period of contention between the Śaivas and Vaiṣṇavas for the adherence of the masses to their respective faiths, and that, as Periyāḷvār evidently belonged to the latter period, he must be assigned to the 8th century A.C. This argument involves a double misunderstanding of both the religious history of South India, and Periyāḷvār's mission in life. The two periods referred to were in fact parallel and not successive. The religious conflicts were quadrangular and not bilateral. Jains and Buddhists, Śaivas and Vaiṣṇavas were, from the 6th to the 9th century A.C., contending side by side for popular hold. The *Maṇimēkalai* (6th century A.C.) contains in canto 29 a vivid illustration of this fact. No argument can be based on the relative chronology of the protagonists in these conflicts, as that chronology has not yet been settled beyond reasonable doubt. It is still uncertain whether Māṇikya-vācaka preceded or succeeded the Tēvāram hymnists, and, if the 9th-century-date be accepted for this "hammer of the Buddhists", Mr. Rāghava Aiyaṅgār's view as to the relative chronology of religious conflicts must be given up. There is thus no justification for placing Periyāḷvār definitely in the 8th century A.C., even if he is found to have taken part in these conflicts. But, in fact, he had no share in them at all. He spent his whole life in humble service of God in his own village, and he was diverted from this quiet life only on two occasions. One was in connection with his daughter's marvellous marriage. The other was when he went, by God's command, to Śrī-Vallabha's court and, after enlightening the king and his court, was treated by him with great honour. Mr. Rāghava Aiyaṅgār evidently refers to this latter occasion. But it had no connection with religious conflicts. Periyāḷvār was, on the other hand, addressing those who were already Vaiṣṇavas; and he himself refers to the *rājaguru* Abhimānatuṅga Śelvanambi as an old servant of Viṣṇu, like himself (*Tiruppallāṇḍu* 11). This incident therefore in the life of Periyāḷvār cannot help us to fix his date in the 8th century A. C.

IV. *Āḷvārs, contemporary with Periyāḷvār.*

Mr. Rāghava Aiyaṅgār argues that Periyāḷvār can be proved to have been a contemporary of the Āḷvārs, Nammāḷvār, Kulaśēkhara, Toṇḍaraḍippoḍi, and Tirumaṅgai, and that, as all of them lived in the 8th century A.C.,

Periyāḷvār also should be assigned to the same century. In proof of the former statement, he urges (i) that the *Divyasūricarita* of Garuḍavāhana, a contemporary and disciple of Śrī Rāmānujācārya (*c.* 1150 A.C.), introduces all these Āḷvārs in connection with Śrī Kōdai's marriage, (ii) that Periyāḷvar's Māṟavarman was, according to the Cinnamanūr plates, the foe of Pallavamalla, of whom Tirumaṅgai was lavish in praise, and (iii) that all these Āḷvārs refer in glowing terms to the countless devotees of Viṣṇu spreading their faith their synchronism, as the Vaiṣṇava faith might have flourished in the Tamil country for several centuries, an in fact it did. As for the 2nd argument, I believe I have adduced above sufficient reasons for discrediting the synchronism of Periyāḷvār with the Māṟavarman of the 8th century A. C.; and the synchronism of Māṟavarman III will Pallavamalla occurs, not in the Cinnamanūr, but the Vēḷvikuḍi plates. The synchronism mentioned in the Cinnamanūr plates is quite different. They say that Parāṅkuśa defeated the Pallavas at Śaṅkaramaṅgai. But Mr. Veṅkayya, whom Mr. Rāghava Aiyaṅgār and others, all except the late Mr. Gopinātha Rao, blindly follow, wrongly identified this Parāṅkuśa with Māṟavarman III, with the result that two Arikēsari, Parāṅkuśas, three Rājasimhas and two Nelvēli battles sprang out of nowhere, and that an utter mess was made of early Pāṇḍya genealogy and chronology, which unfortunately has survived to this day. I shall here attempt briefly to clear this confusion and establish the correct view of early Pāṇḍya genealogy, after first dealing with the argument based on the *Divyasūricaritam*. This argument alone deserves consideration, as the work gives the earliest available account of the Āḷvārs; and, if it is confirmed by the internal evidence of *Nālāyiram*, we may accept the general synchronism of the Āḷvārs, Periyāḷvār and his daughter, Nammāḷvār and his disciple Madhurakavi, Kulaśēkhara, Toṇḍaraḍippoḍi and Tirumaṅgai. Another detail given in the biographical accounts tends to confirm part of this synchronism. For Tirumaṅgai is said to have met Toṇḍaraḍippoḍi, and, out of respect for him, to have made a *detour* in the walls he built around the Śrīraṅgam temple, to avoid cutting up his *tuḷasī* garden.

V. *Early Pāṇḍya Genealogy and Chronology.*

I shall now take up the vexed question of early Pāṇḍya genealogy and chronology, as, like King Charles' head, it tends to turn up everywhere during the course of the present discussion. The Veḷvikuḍi plates mention a Pāṇḍya Arikēsari Asamasaman Māṟavarman as the successor of Śēndan (=Jayanta), as the hero of Pāḷi, Nelvēli and Śennilam, and as the father of

the hero of Marudūr. The smaller Cinnamanūr plates likewise mention an Arikēsari Asamasaman Māṟavarman as the successor of Jayantavarman, as the hero of Nelvēli and as the father of the hero of Marudūr. The identity of these two heroes of Nelvēli is therefore quite clear. The *Kaḷaviyalurai* refers to a Pāṇḍya Arikēsari Parāṅkuśa Neḍumāṟan as the hero of Pāḷi, Nelvēli, Śennilam and Śaṅkamaṅgai. The battles of Paḷi, Nelvēli and Śennilam identify this Arikēsari with the Arikēsari of the Vēḷvikuḍi and smaller Cinnamanūr plates. The bigger Cinnamanūr plates mention a Pāṇḍya Arikēsari Parāṅkuśa as the hero of Nelvēli and Śaṅkamaṅgai. The titles Arikēsari and Parāṅkuśa, and the battle of Nelvēli are common to the hero of the *Kaḷaviyalurai* and the Parāṅkuśa of the bigger Cinnamanūr plates; and the battles of Śaṅkamaṅgai and Śaṅkaramaṅgai are evidently identical. So the identity of the Parāṅkuśa of the bigger Cinnamanūr plates with the hero of the *Kaḷaviyalurai* may be safely inferred. This identity is confirmed by the fact that Rājasimha is said to be Arikēsari's grandson in both the Veḷvikuḍi and bigger Cinnamanūr plates. We therefore collate the Vēlvikuḍi with the bigger Cinnamanūr plates and conclude that the early Pāṇḍya succession was as follows:—

(1) Kaḍuṅkōn ; his son

(2) Māṟavarman Avani-cūḍāmaṇi ; his son

(3) Śēndan=Jayantavarman ; his *descendant*

(4) Māṟavarman Arikēsari Parāṅkuśa Asamasaman, hero of Nelvēli, Śaṅkaramaṅgai, Pāḷi and śennilam ; his son

(5) Jaṭila=Śaḍaiyan Raṇadhīran, hero of Marudūr ; his son

(6) Māṟavarman Rājasimha, foe of Pallavamalla ; his son

(7) Jaṭila=Neḍuñcaḍaiyan Parāntaka ; accession between 767 and 770 A.C. ; his brother

(8) Varaguṇa=Māṟañcaḍaiyan ; his son

(9) Śrī Māṟan Śrīvallabha ; his son

(10) Varaguṇa II ; accession 862 A.C. ; his brother

(11) Parāntaka Śaḍaiyan Vīranārāyaṇa ; his son

(12) Māṟavarman Rājasihma II, defeated by Cōḷa Parāntaka I (907-953 A.C.) before 921 A.C. (*South Ind. Ins.* v. 2, p. 387).

VI. *The date of Nammāḻvār.*

Accepting the synchronism of the Āḻvārs mentioned above, it does not follow that Periyāḻvār should have lived in the 8th century A.C. Nammāḻ-

vār, for instance, must be later than *c.* 785 A.C., as he has devoted a decade to the temple of Śrīvaramaṅgalam, a village so named after one of his own titles and granted to Sujjāta Bhaṭṭa by Jaṭila Parāntaka in his 17th year, as recorded in his Madras Museum plates (*Tiruvāymoḻi* 5-7). But Mr. Rāghava Aiyaṅgār argues from his names Kāri-Māṟan and Parāṅkuśa that he was the son of Māṟan-Kāri and took the name Parāṅkuśa in honour of his liege-lord Māṟavarman Parāṅkuśa, father of Jaṭila Parāntaka. But, as we have seen already, the identification of Parāṅkuśa with Parāntaka's father is a mistake, and Parāṅkuśa lived at least 3 generations before Nammāḻvār and therefore could not have been the latter's liege-lord, even if a saint from his birth could be said to have an earthly liege-lord. As for the argument from the name Kāri-Māṟan, it may be pointed out that Kāri-Māṟan was a Vēḷāḷa of Karukūr, while Māṟan-Kāri was a Vaidya of Kaḷakkuḍi, and that Māṟan-Kāri's father was Māṟan, while Kāri-Māṟan's father's father was Poṟkāri. If, moreover, Nammāḻvār had been the son of Māṟan-Kāri, it would be certainly strange that he should omit to honour his supposed father's Ānaimalai temple with his hymn, when he has so honoured the Mōhūr temple close to it (*Tiruvāymoḻi* 10.1). We can therefore safely conclude that Nammāḻvār must be later than *c.* 785 A.C. But he must have lived before 883 A.C., when the title Śaṭhakōpa, conferred on him for the first time for a specific reason, came to be used as the personal name of an ordinary person in an inscription at Tirukkaṇṇapuram in the Tanjore district. If, moreover, the earliest extant accounts of the *Divyasūricaritam* and the *Guruparamparai* of Pinbaḻakiya Perumāḷ Jīyar (13th century A.C.) can be relied upon for their astrological details, as well as for their historical statements, we can fix Nammāḻvār's date more closely still. For, while they give only the natal months and *nakṣtatras* for the other Āḻvārs and the cyclic year Nala also for Tirumaṅgai, they give full astrological data for Nammāḻvār's birth alone. According to them, Nammāḻvār was born on the 43rd day of Kali, cyclic year, Bahudhānya, month Vaikāśi, full-moon day of Viśākha *nakṣatra*, Friday, Karkaṭaka *lagna*. We may safely ignore the 43rd day of Kali of pious antiquity, and, accepting the other data, arrive with Mr. L. D. Swāmikaṇṇu Piḷḷai, at 4th May 798 A.C., as the only date satisfying all the given data between 500 and 1000 A.C. This date falls within the limited period we have already arrived at for Nammāḻvār, 785 to 883 A.C.; and enables us to infer that Varaguṇa-maṅgai, which he has sung, must, on the analogy of Śrīvaramaṅgalam have been founded by Varaguṇa I. Nammāḻvār's date therefore does not enable us to place Periyāḻvār in the 8th century A.C.

VII. *The date of Kulaśēkharāḷvār.*

The traditional accounts of Kulaśēkharāḷvār say that, after visiting the birth place of Nammāḷvār, he spent his last days near it at Brahmadēśam. He should therefore have certainly lived long after 798 A.C. Again he calls himself the Lord of Kolli, the chief of Kūḍal, and the king of Kōḷi and Koṅgu (*Perumāḷ-Tirumoḻi* 2-10; 3-9). This definite statement cannot be a mere boast, as he was incapable of self-conceit and untruth. He was therefore the sole sovereign of the entire Tamil country, though by birth he was only a Cēra King. After 880 A.C., the Cōḷas were so powerful as to preclude a Cēra King lording it over them, till the time of Ravivarman Kulaśēkhara (*c.* 1300 A.C.). On the contrary, tracts of the Cēra country were most of the time subject to the Cōḷas or Pāṇḍyas. Kulaśēkhara must therefore have lived before 880 A.C. Between 857 and 880 A.C., the rulers of Vēṇaḍ (South Travancore) were Aḍakkan Śrīvallabha and his son Vikramāditya Varaguṇa (*Trav. Arch. Ser.* v. 1, pp. 5, 187-195). Their very tiles suggest that they admitted the supremacy, not of the Cēras, but of the Pāṇḍyas Śrīvallabha and Varaguṇa II; and since the former Pāṇḍya died in 862 A.C. (*Ann. Rep. Epi-Madras* No. 705 of 1905), Kulaśēkhara could not have lived after 862 A.C. His period thus falls between 798 and 862 A.C. The Pāṇḍyas of this period, Varaguṇa I and Śrīvallabha were both powerful kings, and could not have admitted Kulaśēkhara's supremacy. His claim to the chieftainship of Kūḍal (Madura) has therefore to be explained in some other way. I suggest, following the Malabar tradition, that his family was of Pāṇḍya origin. Kulaśēkhara thus lived more probably in the 9th than in the 8th century A.C., and his contemporary Periyāḷvār should be likewise assigned to the same period.

VIII. *The date of Toṇḍaraḍippoḍi Āḷvār.*

We have already referred to the tradition connecting Toṇḍaraḍippoḍi Āḷvār with Tirumaṅgai Āḷvār. The other data relating to him, which are of any chronological value, are few. One is that the title Toṇḍaraḍippoḍi, which he assumed in his humility, is found used as a common name in 943 A.C. (*Ann. Rep. Epi. Mad.* No. [illegible]07 of 1907). This fact implies for him a date not later than the 9th century A.C. The other is that tradition, as recorded in the *Guruparāmparai*, places him in the time of a king called Dharmavarma Cōḷa. This name is not found in the complete list of later Cōḷas, beginning with Vijayālaya. Toṇḍaraḍippoḍi must therefore have lived before 880 A.C., when Āditya succeeded Vijayālaya. Neither is Dharmavarman one of the Cōḷas of the Śaṅgam age. At the close of the

Śaṅgam age, the Cōḷa power had dwindled so much, that from *c.* 600 to 850 A.C., their country was part of the Pallava kingdom, and in *c.* 640 A.C. Hiuen-Tsang found the Cōḷas themselves petty chiefs of the Cuddappah district, far from their own country. Hiuen-Tsang's statement is borne out by the discovery, in this region, of the inscriptions of a local Cōḷa dynasty, whose members claimed descent from Karikāla Cōḷa of the Śaṅgam age, but themselves, judging from their names Nandivarman, Sihmaviṣṇu, Mahēndravarman and Vikramāditya (*Epi. Ind.* v. II, p. 345), seem to have been feudatories in turn of the Pallavas and Cāḷukyas, who are known to have ruled in this same region. One of these feudatory Cōḷas, Śrīkaṇṭha (R. Sewell, *List of Antiquities* No. 174), is mentioned, after the Cōḷas of the Śaṅgam age, among Vijayālaya's ancestors; and even in *c.* 840 A.C., the Cōḷa Kumārāṅkuśa continued to be a feudatory of Pallava Nandivarman III in the North Arcot district (*South Ind. Inscr.* v. II, No. 98). The Cōḷas could have therefore recovered their independence only between 840 and 880 A.C.; and Dharmavarman of Uṟaiyūr and his contemporary Toṇḍaraḍippoḍi must both be placed in this period. Their contemporary Periyāḷvār must likewise be placed in the 9th century A. C.

IX. *The date of Tirumaṅgai Āḷvār.*

The last of Periyāḷvār's contemporaries, whose date remains to be determined, is Tirumaṅgai. Mr. Rāghava Aiyangār has argued that he was a contemporary of Nandivarman II Pallavamalla. This argument is based on Tirumaṅgai Āḷvār's hymn on the Paramēśwara-Viṣṇugṛha of Kāñcī (*Periya-Tirumoḷi* 2·9). The hymn refers to Pallavamalla's battles of Maṇṇai, Karuvūr (with the Pāṇḍya), and Nenmeli, and his war-drum *Kaṭuvāy* (=*Kaṭumukha*). We hear of the title Pallavamalla, the battles Maṇṇaikkudi and Nelvēli (an obvious variant of Nenmeli and Nemmeli-Tanjore District), and the war-drum *Kaṭumukha* in connection with Nandivarman, son of Hiraṇyavarman (*South Ind. Inscs.* v. 2, Nos. 73 and 74 : *Epi. Ind.* v. 9, No. 28). There is therefore little doubt as to the identity of the Pallava referred to by Tirumaṅgai; and Tirumaṅgai himself elsewhere directly names a king Nandi (*Periya-Tirumoḷi* 5-10-7). But, except that he sings here the praise of Pallavamalla, even as he sings elsewhere the praise of Cōḷan Śeṅkaṇān (*ibid.* 6-6), there is nothing to show that Tirumaṅgai was a contemporary of Nandivarman. On the other hand, the use of the words *munanāḷ, paṇḍorukāḷ,* and *tolpuhaḷ* indicates that Tirumaṅgai came long after Pallavamalla. *Paṇḍu* by itself, no doubt, need not

imply a great antiquity (*Nannūl* with Mayilaināthā's comm. p. 260); but, taken with the other words noted above, it precludes the synchronism of Tirumaṅgai with Pallavamalla (*c.* 715-780 A.C.). Tirumaṅgai therefore could not have belonged to the 8th century A.C.

I shall now attempt to fix his date more closely still. Mr. Rāghava Aiyangār has pointed out that Tirumaṅgai himself asserts that in his time the Pāṇḍya, Cēra, Cōḷa and the "King of Kings" (evidently the Pallava) were all Vaiṣṇavas (*Periya-Tirumoḻi* 7-7-4). This statement is quite definite and yields us valuable results. It implies that in Tirumaṅgai's time, the Cōḷas were ruling in their own country, but still recognised the suzerainty of the Pallava "King of Kings". We have seen already that the Cōḷas recovered their country only after *c.* 840 A.C., and they became free of Pallava control, only when in *c.* 880 A.C. their king Āditya defeated Aparājita Pallava (*Epi. Ind.* v. 9, p. 88). Tirumaṅgai must therefore be placed between *c.* 840 and 880 A.C. But Pallava Nandivarman III (*c.* 830-855 A.C.), the hero of Teḷḷāṟu, was, according to the *Nandikkalambakam*, a staunch Śaiva. He could not therefore be the Pallava referred to in the above passage by Tirumaṅgai. We must therefore infer that his son Nṛpatuṅga (*c.* 855-880 A.C.), who was a Vaiṣṇava (Bāhūr plates *South Ind. Inscs.* v. 2, No. 98), was the king here referred to. On the other hand, we know that Pāṇḍya Varaguṇa II (acc. 862 A.C.), who was still ruling in *c.* 880 A.C., and defeated Pṛthvīpati II Gaṅga at Purambayam (*Ann. Rep. Epi. Mad.* No. 337 of 1912), was an ardent Śaiva (*ibid.* No. 414 of 1904; *Tiruvācakam-Pōrittiruvakaval*; *Tirukkōvaiyār*—sts. 306, 327; *Tiruviḍaimarudūr-mummaṇikkōvai* l. 28). He cannot therefore be the Pāṇḍya referred to by Tirumaṅgai; and Śrīvallabha, his father, and disciple of Periyāḻvār, was, in all probability, the Vaiṣṇavite Pāṇḍya of Tirumaṅgai. Thus Tirumaṅgai's reference to the Vaiṣṇava kings of his time can be definitely dated within *c.* 855-862 A.C.

But Mr. Rāghava Aiyangār relies on another passage for fixing Tirumaṅgai Āḻvār's date in the 8th century A.C. That passage (*Periya-Tirumoḻi* 2-8-10) runs as follows:—*Mannavan Toṇḍaiyar-kōn vaṇangum nīḷ-muḍi-mālai Vairamēghan, tan vali tan puhaḻ śūḻnda kacci Aṭṭabuyakarattādit-annai.* Mr. Rāghava Aiyangār sees in this a contemporary reference to Dantidurga's conquest of Kāñcī in *c.* 754 A.C. He says that Vairamēgha, referred to here, as being bowed down to by the Toṇḍai king and as having laid siege to Kāñcī, must be identical with Dantidurga, who is called Vairamēgha in the Kaḍaba plates (*Epi. Ind.* v. 4, No. 134), and was ruling

in 754 A.C. (*Ind. Ant.* v. 11, p. 110). It is true that Dantidurga is said to have taken Kāñcī (*Epi. Ind.* v. 9, No. 4); but it is difficult to understand why Tirumaṅgai should refer to the raid of foreign king and the humiliation of his own in a hymn dedicated to the Aṣṭabhujakara temple at Kāñcī; and, even if Dantidurga had, like Vikramāditya II (*Epi. Ind.* v. 9, No. 28), made rich gifts to that temple, we should expect the saint to refer, if at all, only to his munificence. But we do not know of any such gifts, and the poet too is said to refer, not to them, but to the raid. We need therefore have no hesitation in rejecting such an untoward interpretation. *Śūḻnda* then should mean, not besieged, but guarded. The poet says that Vairamēgha guarded the Aṣṭabhujakara temple of Kāñcī by his prowess and his fame; and all that goes before in the above passage must be taken to refer to Vairamēgha himself. He was a king (*mannavan*), and the lord of the Toṇḍai country (*Toṇḍaiyar-kōn*). He was a devotee of the God of that temple (*vaṇa ṅgum vairamēghan*), and he had a high crown (*nīḷ-muḍi*) and a garland (*mālai*). Thus Vairamēgha was a king of Kāñcī, and a servant of God, but when he lived we are not told. It is Tirumaṅgai's habit to mention, in connection with the temples to which he dedicates his hymns, the kings who had become associated with them by their devotion and munificence. Thus he mentions Śenkaṇān with Naṟaiyūr, Nandi with Nandipura-Viṣṇugṛha, Pallavamalla with Paramēśvara-Viṣṇugṛha, and Vairamēgha with Aṣṭabhujakara. As these kings did not all live in the same age, we are not justified in assuming any one or two of them alone to have been his contemporaries, without further evidence. This passage therefore is not of any special chronological value. But it may be of interest to ascertain the identity of this Vairamēgha. Titles ending in Mēgha were usual with Pallava kings, as may be seen from the titles Mahāmēgha (of Mahēndravarman), Citramēgha, and Śrīmēgha (of Rājasihma). Vairamēgha, therefore, is more likely to have been a Pallava rather than a foreign king; Dantidurga seems to have acquired the title by his conquest of Kāñcī, even as the Western Gaṅgas claim to have acquired the title of Perumānaḍi by conquest from the Pallavas. Traces, indeed, are not wanting in the Pallava country of a king named Vairamēgha. We have inscriptions in the North Arcot district, dated in the year 2 of Vairamēghavarman (*Ann. Rep. Epi. Mad.* Nos. 150 and 152 of 1916), and two villages named Vairamēgha-caturvēdimangalam (*ibid.* Nos. 71 and 84 of 1906). In c. 885 A.C., a feudatory of Aparājita calls himself Vairamēgha-Vāṇakōvaraiyan (*ibid.* No. 158 of 1912). Earlier still, in the 9th and 21st

years of Dantivarman (*c.* 790 and 802 A.C.), we hear of a tank called Vairamēgha (*ibid.* Nos. 61 and 74 of 1898). The fact that Dantidurga seems to have assumed the title Vairamēgha in *c.* 754 A. C., after his conquest of Kāñcī, suggests that it was at first the title of his Pallava contemporary Nandivarman II (*c.* 715-782 A.C.), and we accordingly hear of a Vairamēgha channel in Nandivarmamaṅgalam (*Ann. Rep. Epi. Mad.* Nos. 458 and 466 of 1908), and of a Nandīśvaram temple in Vairamēghapura (*ibid.* Nos. 253-258 of 1913). The Vairamēgha, referred to by Tirumaṅgai Āḻvār, was therefore, in all probability, Nandivarman and not Dantidurga. But, as we have seen already, he need not have been a contemporary of the Āḻvār, whom therefore nothing prevents us from placing in the 9th century A.C. If, moreover, we accept the cyclic year Nala for the birth of Tirumaṅgai Āḻvār, as given in the earliest traditional biographies, he must have been born in 776 A.C.; and his contemporary Periyāḻvār must have likewise lived in the 9th century A.C.

X. *The priority of all the Āḻvārs to Nāthamuni.*

Mr. Rāghava Aiyangār's final argument for a 8th century date for Periyāḻvār is based on the priority of all the Āḻvārs to Nāthamuni, the earliest of the Ācāryas. He says that the sharp distinction between the Āḻvārs and the Ācāryas is due to the gulf of time that separated them, and that therefore Periyāḻvār must have lived long before Nāthamuni was born in 825 A.C. This date seems to be a mistake for the 823 A.C. given in the Śrīraṅgam *Kōyiloḻuku*; and the inference from the distinction between the Āḻvārs and the Ācāryas seems likewise to be a mistake, as Kūrattāḻvār is called an Āḻvār, though he was a disciple of Rāmānuja, who came long after Nāthamuni. The distinction seems, in fact, to be based upon the time-honoured distinction between the path of devotion, which the Āḻvārs followed, and the path of knowledge, which the Ācāryas adopted, in part. So all the Āḻvārs need not have lived before all the Ācāryas. The *Guruparamparais* no doubt say that Nāthamuni came long after the Āḻvārs had passed away, but this statement is only part of their chronological scheme of dating the Āḻvārs from 1100 years before the Kali *yuga*, and, to bridge the distance of time, they had to assign the early Āḻvārs 3325, Tirumaḻiśai Āḻvār 4700, Toṇḍaraḍippoḍi and Tirumaṅgai each 105, Nāthamuni 340 or 99, Āḷavandār 120, and Rāmānuja 120 years. On the other hand, to enhance the sanctity of Nammāḻvār, they go to the opposite extreme, and assign him only 35 years, as the Advaita traditions assign Śrī Śaṅkarācārya only 32 years, while making his disciple Sarvajña live for 800 years. We cannot therefore accept

the chronological scheme of the *Guruparamparais* as sober history, and must reject the dates 584 or 823-922 A.C for Nāthamuni, 916-1036 A.C. for Āḷavandār, and 1017-1137 A.C. for Rāmānuja. Relying only on certain facts, we find that one of Nāthamuni's pupils drafted the Anbil plates of Cōḷa Parāntaka II (953-970 A.C.). On the other hand, Nāthamuni, according to the earliest *Guruparamparai*, received the *Nālāyiram* from Nammāḷvār himself, who revealed himself to Nāthamuni, when the latter, engaging himself in *yōga* invoked his aid, acting on the advice of Parāṅkuśadāsa, a disciple of Nammāḷvār's own disciple Madhurakavi, who himself had taught Parāṅkuśadāsa his hymn *kaṇṇinuṇ śiṟuttāmbu*. As the *Nālāyiram* comprises the hymns of all the Āḷvārs this statement implies that all the Āḷvārs should have passed away before Nāthamuni met Parāṅkuśadāsa. But, on the other hand, the *Divyasūricaritam*, the earliest of the existing accounts, says that Nāthamuni received from Nammāḷvār only his *Tiruvāymoḻi*. If this statement is accepted, some of the Āḷvārs might even have been living in the time of Nāthamuni. The only facts, indeed, of which we can be certain, are that Nāthamuni came in the next generation after Nammāḷvār, and that, as he was the compiler of the collected works of all the Āḷvārs he must have outlived them all, even if some of them had been his contemporaries. We can therefore only infer that all the Āḷvārs, including Periyāḷvār, must have lived before *c.* 900 A C.; and it is not in the least needful that Periyāḷvār and his contemporaries should have lived only in the 8th century A.C.

I have now come to the end of my brief inquiry. I have given my best consideration to the views of Mr. Rāghava Aiyangār, who has done more for Tamiḻ literary history than perhaps any other scholar now living, but find myself unable to accept them. I have stated my doubts and difficulties, and the facts and inferences on which they are based, in the hope that Mr. Rāghava Aiyangār will try to meet them fairly and convincingly; and I may assure him that I shall try to keep an open mind and gladly accept his views, if he can only establish them beyond reasonable doubt. I know I am not competent to meet him on an equal footing on points of Tamiḻ scholarship ; but

yuktiyuktavacō grāhyam bālādapi śukādapi.

THE GĪTA-GOVINDA—A PROSODIC STUDY

BY

P. G. GOPALAKRISHNA AIYAR, M.A.,

Lecturer in English, University College, Rangoon.

The Gīta-Govinda is one of the classics of Sanskrit devotional poetry with a continuous tradition of popularity extending over seven centuries. Its songs have a fervour and sweetness that appeal alike to *rasikas* and devotees. Even the anatomical task of examining its prosody is not without its pleasing recompense to the critic. It is the object of this paper to explain Jayadeva's musical metres in particular, so as to bring out the 'laws' that 'govern' them.

We shall first dispose of the non-musical metres (non-tāḷa will be a better term) in which the narrative and benedictory portions of the poem are written. The following is an analysis of the stanzas.

Metre.	*No. of Stanzas.*	*Metre.*	*No. of Stanzas.*
Śārdūlavikrīḍitam	39	Śloka	3
Hariṇī	10	Drutavilambitam	2
Vasantatilakam	8	Vaṃśastham	3
Śikhariṇī	6	Upendravajrā	2
Puṣpitāgrā	4	Indravajrā	1
Āryā	4	Pṛthvī	1
Mālinī	3	Upajāti	1
Sragdharā	3		

Total No. of Stanzas—90.

The Śārdūlavikrīḍita, the metre of nearly half the stanzas is the first favourite without a second; the Hariṇī lags behind with only ten to its credit. The Śārdūla's primacy is beyond doubt due to its inherent suppleness. The

DATE OF PERIYĀḶVĀR

By

PANDIT M. RAGHAVA AIYANGAR,

Chief Pandit, Tamil Lexicon Office, University of Madras.

I have gone through the article on "The Contemporaries of Periyāḻvār" by M. R. Ry. K. G. Śaṅkar Avl., B.A., B.L., which appeared in Volume I Part IV of the Journal of Oriental Research wherein he has criticised my article on 'The Life of Śrī Āṇḍāḷ' which appeared in Volume I Part II of the same Journal. The age of Āḻvārs is freely discussed in my Tamil work 'ஆழ்வார்கள் காலநிலை' which is issued in parts in *Tamiḻar-nēśan*, Madras, of which I am the Honorary Editor. Since I wanted to invite criticisms on the Life of Śrī Āṇḍāḷ in particular, I wrote the article on the same and I heartily thank Mr. K. G. Śaṅkar, for his criticisms.

On careful scrutiny, the only point of difference between us is that he ascribes Śrī Āṇḍāḷ to 9th century while I place her in the 8th century. His decision is based only on the mention of the name Śrīmāṟa Śrīvallabhaṉ as a Pāṇḍya king who ruled before 862 A. D. The same point engaged my attention many a time but I had to give it up for many strong reasons. The 9th century date as given by Mr. K. G. Śaṅkar does not suit us for the following (1) astronomical, (2) historical and (3) traditional reasons.

ASTRONOMICAL.—*Mārkaḻi Nōṉpu* as mentioned by Śrī Āṇḍāḷ in Her *Tiruppāvai* must have taken place on the full-moon day in the month of *Mārkaḻi* and the same is mentioned as *Tainīrāṭal* in Śaṅgam works ; for the full-moon day following the new-moon day in the month of Mārkaḻi is taken to be the full-moon day in the *lunar* month of *Tai.*[1] Hence, it must fall only in the latter half of the same month (Mārkaḻi). The position of the planets at the time when Śrī Āṇḍāḷ celebrated the same festival is mentioned by

1. Vide my article "Tai-nīrāṭal or Mārkaḻi-nōnpu" in the *Sen-Tamil* (Vol. XX).

her and the date when such could have occurred is clearly 731, the reasons for which I have already stated in my previous article. I am glad to mention that Mr. K.G. Śaṅkar has admitted that 731 is one of the dates when such a thing could have occurred. But, he opines that 850 is another date for the same and it suits better than 731, since 850 happens to be during the reign of Śrīmāṟa—Śrī Vallabhaṉ. On this, I requested Mr. S. Sōmasundara Dēśikar of the Tamil Lexicon Office to verify when the full-moon day as mentioned by Mr. K. G. Śaṅkar, in the year 850 falls and he writes to me that it does not fall in the month of Mārkaḻi, but on the 30th of Kārttikai. This cannot be the full-moon day in the lunar month of *Tai*, when alone it could have been celebrated. Of the six possible dates mentioned by Mr. K. G. Śaṅkar, he himself has admitted that the other four are unsuited. Since 850 too does not suit us now, 731 is the only possible date.

HISTORICAL.—The latter half of the 8th century which I have ascribed to Śrī Āṇḍāḷ is the period when both the northern and southern part of Tamiḻakam was in the hands of staunch Vaiṣṇavite Kings. The most powerful of them were Pallava Mallaṉ of the Pallava dynasty and Parāntaka Neḍuñcaḍaiyaṉ of the Pāṇḍyaṉ dynasty. That Parāntakaṉ had the name of Śrī Vallabhaṉ also has been clearly proved on stronger grounds than those of mine by Mr. K. G. Śaṅkar himself. Hence, this Śrī Vallabhaṉ must be the same as Śrī Vallabhaṉ mentioned in Guruparamparai as a disciple of Periyāḻvār. So is it not better to take this Śrī Vallabhaṉ of the 8th century who is proved to have been a Vaiṣṇavite in Madras Museum Plates than Śrī Vallabhaṉ of the 9th century mentioned by Mr. K. G. Śaṅkar of whom it is not known from inscriptions whether he was a Śaivite or Vaiṣṇavite ?

The statement " குருசரிதங் கொண்டாடி " in the same plates has been interpreted by Mr. Veṅkayya as ' having followed the footsteps of his ancestor '. The same is referred to by Mr. K. G. Śaṅkar : this would have been very appropriate if *anucrarittu* were in the place of *koṇṭāṭi*. 'கொண்டாடி ' evidently means ' having celebrated or adored 'and not ' having followed '. Hence if we take " குருசரிதங் கொண்டாடி " to mean ' having adored the deeds of his preceptor', it can well fit in since it is mentioned in *Manudharma-śāstra* as one of the duties of kings. Here, we may note with satisfaction the parallel statement in a *taniyan* of Periyāḻvār as "பாண்டியன் கொண்டாடப்பட்டர்பிரான் வந்தானென்று".

Mr. K. G. Śaṅkar says that, since Śrīvallabhan̲ or Parāntakan̲ mentioned by me came to the throne in 770 A. D. and Neḍumāran̲, his father who lived at the time of Śrī Āṇḍāḷ was a Śaivite, 731 is not a suitable date. He took him to be a Śaivite only on the strength of the statement found in Vēḷvikuḍi grant "பாண்டிக் கொடுமுடி சென்றெய்திப் பசுபதியதுபாதம் பணிந்தேத்தியும்". It seems to me that this decision is based on his present-day experience, that a Śaivite does not worship Viṣṇu nor a Vaiṣṇavite Śiva. But, do we not see even now that among Smārtas, there are some who are staunch devotees of either Śiva or Viṣṇu but at the same time pay their obeisance to both whenever there is any need for it. I hope the same was the case then with all people in general and with kings in particular. Otherwise, could it have been possible for Neḍumāran̲ to have under him Māraṅkāri a staunch Vaiṣṇavite as his minister and allow his own son to become staunch Vaiṣṇavite also? Hence, we cannot safely conclude only on the strength of the statement quoted above that he was a Śaivite. Besides the fact that kings in those days viewed with favour co-religionists and erected temples for their duties is evident from the Śaivite kings Kō-c-ceṅkaṇān̲ and Mahēndravarman̲ erecting temples to Viṣṇu and worshipping Him; and the Vaiṣṇavite kings Dantivarman̲ and Kṛṣṇa Dēva Rājā of later date erecting temples to Śiva and worshipping Him.

Hence, it seems to me that Neḍumāran̲ was a Vaiṣṇavite and Periyāḷvār was taken as a preceptor both by him (Neḍumāran̲) and his son (Śrī-Vallabhan̲ Parāntakan̲) and Śrī Āṇḍāḷ lived at the time of the former. The son was called Māran̲ Ceḍaiyan̲ or Māran̲ Vallabhan̲, which meant Vallabhan̲ the son of Māran̲ but, by some confusion latter day scholars took the whole to be his name without reference to that of his father.

Mr. K. G. Śaṅkar says that Parāntakan̲ ought to have become a Vaiṣṇavite in his 17th year since an invocation to Śiva alone is found in an inscription written in his 3rd year. If that be the case, there should have been no invocation to Śiva in inscriptions after his 17th year. But, there is one in the Madras Museum Plates. Similarly, there are invocations to Śiva in the inscriptions of Pallava-mallan̲ though he was a Vaiṣṇavite. Hence, it is not safe to assume that a Vaiṣṇavite king would never invoke Śiva in his inscriptions. But, it seems to me that they used to invoke any one, two or all the *trimūrtis* and it depended, to a certain extent, on the author of the *praśastis*. Though Neḍumāran̲ might have

been a Śaiva at the beginning and become a Vaiṣṇavite later, yet his son, Parāntakaṉ should have been a Vaiṣṇava from his birth since he allowed his father's minister Maṟaṉkāri to be his minister also and then his brother, both of whom were staunch Vaiṣṇavites.

From the arguments cited above with the help of ephigraphical records, I think it is safer to ascribe 8th century to Śrī Āṇḍāḷ, when there were Vaiṣṇavite kings than the 9th century, as done by Mr. K. G. Śaṅkar when there was a king Śrī Vallabhaṉ by name of whom whether he was a Śaivite or Vaiṣṇavite, nothing is definitely known.

TRADITIONAL.—Mr. K. G. Śaṅkar says that Nāthamunikaḷ the first Vaiṣṇava Ācārya received Tiruvāymoḻi from Nammāḻvār himself. If so, Perīyāḻvār, the contemporary of Nammāḻvār and his daughter Śri Āṇḍāḷ ought to have lived at his time. So, he (Nāthamunikaḷ) ought to have known them and also the history of Āṇḍāḷ and her merging into Raṅganātha. If so, he would surely have given expression to it with great wonder as a staunch devotee of Śrī Raṅganātha. Besides he would have gone to Śrīvilliputtūr, the native place of Periyāḻvār, on his way to Āḻvār-Tirunagari and given us all details about him. *Dīvyasūricaritam* which was written at the time of Śrī Rāmānuja the contemporary of Nāthamunikaḷ's grandson Āḷavantār and which almost gives all the details about Nāthamunikaḷ would never have failed to make mention of the wonderful life of Periyāḻvār and his daughter if they had lived at his time. But it definitely says that a long time elapsed between Āḻvārs and Nāthamunikaḷ.

It is said that Nāthamunikaḷ heard a fragment of Tiruvāymoḻi for a Vaiṣṇava way-farer who told him that the Āḻvār's works were not in vogue and so they could not be got anywhere except perhaps at Āḻvār Tirunagari. Had he lived at the time of the Āḻvārs, this would never have been the case. Hence some time must have elapsed between Āḻvārs and Nāthamunikaḷ.

But, Mr. K. G. Śaṅkar himself admits that Nāthamunikaḷ was expounding Tiruvāymoḻi before 883 A. D., the 3rd year of the Cōḷa King Āditya I. Guruparamparai says that he was born in 823 A. D. and went to Āḻvār Tirunagari with his elderly son to receive the Tiruvāymoḻi. He might have been about fifty at the time when he went there and might have been expounding Tiruvāymoḻi for ten years from 873 to 883. Hence, what is found in Guruparamparai about his birth is fairly correct.

If Periyāḻvār lived in the middle of the 9th century as Mr. K. G. Śaṅkar says, he should have been a contemporary of Nāthamunikaḷ. The facts stated above may clearly show that it could not have been the case.

Mr. K. G. Śaṅkar says that Āḻvārs followed the path of devotion, Ācāryas the path of knowledge and so, they might have lived at the same time, as Kūrattāḻvār lived at the time of Śrī Rāmānuja. This is quite against the principles of Vaiṣṇavism. *Prapatti*, the most important feature of Vaiṣṇavism was first taught by the Āḻvārs and expounded by the Ācāryas. It is quite strange to hear that there was difference in their methods of devotion. Kūrattāḻvār is not at all recognised as an Āḻvār but is recognised as an Ācārya though he has the name of Āḻvār.

Hence, tradition also is totally against the views of Mr. K. G. Śaṅkar.

I have thus given here the salient points to meet the arguments of Mr. K. G. Śaṅkar. I request that other points may be cleared from my Tamil work *Āḻvārkaḷ-Kāla-nilai*, where I have dealt with everything in detail.

LITERARY NOTES.

I.

MAHODADHI AND MAHĀVRATA TWO OLD MĪMĀṄSAKAS.

By

T. R. CHINTAMANI, M. A.

Librarian, Adyar Manuscripts Library, Madras.

The following verse occurring in the second act of Kṛṣṇamiśra's Prabodhacandrodaya is worthy of consideration from a historical point of view.

नैवाश्रावि गुरोर्मतं न विदितं कौमारिलं दर्शनं
तत्त्वज्ञानमहो न शारिकगिरां वाचस्पतेः का कथा ।
सूक्तं नापि महोदधेरधिगतं माहाव्रती नेक्षिता
सूक्ष्मा वस्तुविचारणा नृपशुभिः स्वस्थैः कथं स्थीयते ॥

Mahodadhi and Mahāvrata are mentioned in this verse along with such illustrious names as Prabhākara, Kumārila, Śālikanātha, and Vācaspati Miśra.

The commentator on the Prabodhacandrodaya, the author of the Candrikā, gives us some more information regarding these two writers (i.e.) Mahodadhi and Mahāvrata.

महोदधिर्नाम शारिकनामा [शालिकनाथ] सहब्रह्मचारी, गुरुमते निबन्धनकर्ता भवनाथवत् । ....

महाव्रतो नाम भट्टमतानुवर्ती महोदधिप्रतिस्पर्धी.........इदानीमाचार्यमते भवदेवमतस्य, गुरुमते भवनाथमतस्यैव प्राचुर्यमिति ग्रन्थकारैरनुल्लिखितमपि मतद्वयमस्माभिरुक्तम् ॥

Prabodhacandrodaya, Nirṇayasāgara Edition, p. 53.

These extracts give interesting information regarding these two authors. Mahodadhi is a follower and pupil of Prabhākara and he studied along with Śālikanātha. Mahāvrata is his contemporary and a follower of Kumārila and probably a pupil of

THE DATE OF MĀṆIKKAVĀCAKAR.

By

K. A. Nilakantha Sastri, M.A.,

Principal, Sri Minakshi College, Chidambaram.

The question of the date of Māṇikkavācakar has evoked considerable discussion from about 1905. Before then, there was no means of fixing the date of this great Śaiva saint of the Tamil land. The only reference which Māṇikkavācakar makes to contemporaries, that is at all likely to be helpful in determining his age, is contained in his *Tirukkōvaiyār* and this reference is to Varaguṇa, a Pāṇḍya king. But before 1905 no Varaguṇa was known to South Indian Epigraphy. In fact the only Varaguṇa that we had knowledge of, was a king of the legend of the vision of Śivalōkam in the Tiruviḷaiyāṭal. But since 1905 the discovery of the Cinnamannūr plates has revealed the existence of two kings of the name of Varaguṇa who were related as grandfather and grandson. It is very likely that the grandson Varaguṇa lived in the later half of the 9th century A. D. as it is very probable that he is the same king as the Pāṇḍyeśvara Varaguṇa who was defeated in the battle of Śrīpurambiya, as is mentioned in the Udayentiram plates of the Gaṅga King Pṛthivīpati II. The late Mr. V. Venkayya in editing the Ambāsamudram stone inscription of Varaguṇa discovered a little before the Cinnamannūr plates remarked (E. I. Vol. IX, p. 89) "the great Śaiva saint Māṇikkavācakar mentions the Pāṇḍya king Varaguṇa twice in his *Tiruccirrambalakovaiyār*. The time of Sundaramūrti Nāyanār who probably flourished in the 8th century A. D. is the upper limit of the date of Māṇikkavācakar who is conspicous by his omission from the *Tiruttoṇṭattokai*, *i. e.*, the list of Śaiva saints composed by the former. It may therefore be concluded that this Śaiva saint was a contemporary of the Pāṇḍya king, Varaguṇa, and if there was only one king of that name the Śaiva saint must have flourished in the second half of the 9th century A. D." Mr. Venkayya, however, was not very clear in his mind about the conclusiveness of his argument and he took care to say two years later in 1909 (Tam. Anti. No. 3, p. 6): "The date of Māṇikkavācakar is to my mind not quite satisfactorily settled. From two references to the Pāṇḍya king Varaguṇa in the Tirukkovaiyār I tentatively assigned the saint

to the middle of the 9th century. The existence of an early Pāṇḍya king bearing the name Varaguṇa is not precluded. Consequently the tentative date assigned by me may have to be altered in the light of future researches." Mr. Venkayya's caution was very commendable. But it has not been maintained by the epigraphists who have succeeded him and it seems to have become almost an article of faith with epigraphists to stick to a 9th century date for Māṇikkavācakar.

It will be noticed that even Mr. Venkayya would not assign a greater antiquity to Māṇikkavācakar than the age of Sundaramūrti, that is to say, the middle of the 8th century A. D., because of the omission of Māṇikkavācakar's name from the *Tiruttoṇṭattokai.*

The age of Māṇikkavācakar has been discussed very fully from different points of view by Messrs. K. G. Sesha Ayyar and T. Ponnambalam Pillai in the pages of the Tamilian Antiquary. Mr. Sesha Ayyar's arguments which need not be reproduced here appear to me to be a complete refutation of the position of the epigraphists. And Mr. Pillai has arrived at a conclusion very similar to that of Mr. Sesha Ayyar arguing from the standpoint of the Christian church of Malabar.

Minor considerations apart, the age of Māṇikkavācakar must depend on our answer to two or three main questions. Was Māṇikkavācakar the earliest of the Śaiva saints who preceded the *Tēvāram Trio* or did he come after them ? Is it a fact that he is not mentioned in the *Tiruttoṇṭattokai* ? If it is, how can we account for this omission ? Let us look into these questions in some detail.

Māṇikkavācakar *does* claim that the miracle of the transformation of foxes into horses was performed by *Śiva* on his account to save him from the consequences of his master's wrath. There are at least half a dozen references to this fact in the *Tiruvācakam,* among which attention may be drawn in particular to the *double entendre* in line 17 of the *Tiru Ammānai,* the direct personal references in line 45 of the *Tiruppponnūcal* and the vivid impressionist reference to the miracle in lines 25 and 26 ofthe *Ānandamālai.* Then Appar, by general consent, the earliest of the three Tēvāram hymnists does refer to this miracle and also to a Vācaka in a manner which seems to leave no room for doubt that it is a reference to our saint. This last reference was explained very clearly by the veteran scholar Mahāmahopādhyāya Pandit Swaminatha Ayyar in the light of two later Sanskrit Purāṇas at pages 66 and 67 of his edition of the Tiruviḷaiyāṭal Purāṇam of Perumparrappuliyūr Nampi and it must be noted that the Pandit's explanation was given ye

before the controversy started between epigraphists and literary critics as to the age of Māṇikkavācakar. Again there is the fact that, in all the lists of Pāṇḍya kings that have come down to us, the contemporary of Māṇikkavācaka, Arimardana by name, is placed several generations before Jñānasambandha and his contemporary Kūn Pāṇḍya. These lists are not perhaps very valuable to the historian but the state in which we find them is clear proof of the traditional belief that Māṇikkavācakar preceded Jñānasambandha by many years. It must also be noticed that Māṇikkavācakar's life and history occupy an earlier and somewhat more conspicuous place in the cycle of the Madura sports of *Śiva* and that it has not been possible to recognise so far any clear epigraphical references except to the last of the kings in the lists given in the versions of these stories. It seems a natural inference to make from all this, that Māṇikkavācakar, the antagonist of the Buddhists, was older than the saints of the age of Jñānasambandha whose chief contests appear to have been with the Jains.

We shall now turn to the Tiruttoṇṭattokai. Let us assume for a moment that the name of Māṇikkavācakar does not appear in this list. Even then, it is quite arguable that this omission was an accident or was probably due to some reason which was present in Sundaramūrti's time and is now unknown to us; and in any case it is clear that an argument from silence cannot be pressed very far—and that especially, in the face of such evidence as has been summed up in the preceding paragraph. But does Sundaramūrti not mention Māṇikkavācakar ? Mr. Sesha Ayyar has pointed out with great plausibility that the expression பொய்யடிமையில்லாத புலவர் in Sundaramūrti's list does refer to our saint as it fits in very well with the traditional history of his life and doings.

Mr. Venkayya indeed remarked *apropos* this suggestion as follows :—

"Mr. K. G. Sesha Ayyar who has assigned Māṇikkavācakar to the fourth century A. D. has called in question the authority of Nampiyāṇṭār Nampi for the explanation of the term Poyyaṭimaiyillāta-Pulavar which occurs in the Tiruttoṇṭattokai. I am not quite prepared to follow Mr. Sesha Ayyar in thus overthrowing the tradition current at the time of Nampiyāṇṭār Nampi". Nampiyāṇṭār Nampi and his successors have regularly interpreted this expression as a reference to the poets of the Madura *cankam.* This interpretation does not strike one as the most natural. Mr. Sesha Ayyar's, on the other hand, when viewed apart from Nampiyāṇṭār Nampi's authority, must commend itself to any unbiassed reader of the Tiruttoṇṭattokai. And great as must be the authority of Nampiyāṇṭār Nampi in

matters of religion and theology, I have no hesitation in declaring with Mr. Sesha Ayyar that the theory involved in his interpretation of the Tiruttoṇṭattokai seems to be, much of it, wrong. My point and I believe Mr. Sesha Ayyar's also is that continuity in religious tradition seems to be quite possible with a break in secular historical tradition. For an illustration I may refer to the case of another saint mentioned in the Tiruttoṇṭattokai, Cerut-tunai by name. This saint is referred to by Sundaramūrti as a king of Tanjore, Tañcaimannavan. Nampiyāṇṭār Nampi makes no mention of his having been a king at all evidently because in his day nothing was known about such a ruler of Tanjore. And a little later Ceikkiḷār in his Periyapurāṇam actually makes a rich cultivator (வேளாண்குடி முதல்வர்)[1] of this king of Tanjore. It is thus clear that Nampiyāṇṭār Nampi and his successors were not always able to interpret Sundaramūrti correctly and there is therefore nothing unnatural in supposing that they went wrong over the expression Poiyyaṭimai-illāta-Pulavar. Our conclusion therefore is that Māṇikkavācakar must be taken to have preceded the *Tevāram Trio* and that the Vāraguṇa referred to in the *Tiruccittampalakkovaiyār* must have been an earlier Pāṇḍya king, than any king of the same name yet known to epigraphy.

TIRUVĒṄKAṬANĀTHAR OF MĀTAI.

By

PANDIT M. RAGHAVA AIYANGAR,

TAMIL LEXICON OFFICE, UNIVERSITY OF MADRAS.

Introduction.—Tiruvēṅkaṭanāthar the subject of this sketch was a contemporary of the Madura Naicks of the later 17th century. He was one of those few who were not only poets in themselves but also patrons of Tamil learning in his time.

Sources.—A complete account of his life is not available from any single source. The main source is the Paṇaviṭu-tūtu which seems to have got into print 64 years ago, and a manuscript copy of which is found in the Madura Tamil Saṅgam. Its author is unknown, but it is clear that he was a native of the Pāṇḍya country,[1] and an object of Tiruvēṇkaṭa's benevolent patronage[2]. This work gives many details about the latter which must be considered very valuable as they constitute contemporary and first-hand information. But it is defective in two ways: First it is the work of a protege who has every reason to eulogise his patron. This lessens considerably its judicial value, but a cautious use of similar materials has enabled historians to arrive at truth. Secondly it is so void of dates that we have to seek the help of the historian. The historian of the Naick rule in Madura is, therefore, our second source[3]. Other sources that throw light on Tiruvēṅkaṭa's life are his work Meyññāṉa-viḷakkam, otherwise known as Prabōdhacandrōdayam, and the preface to the Ilakkaṇa-viḷakkam of his contemporary Vaidyanātha Dēcikar. The light thrown by these works on the materials drawn from the Paṇaviṭu-tūtu enables us to arrive at a fairly accurate degree of information with regard to his life.

Birth-place.—The birth-place of Tiruvēṅkaṭa can be determined as Mātai from the following lines: 'மாதை வெங்கடேசன்'[4],

1. 'தாய்த்துணைபோ லெங்கள் தமிழ்ப்பாண்டி நாடாள
   வாய்த்தவெங்கடேச மகிபாலன்' (பணவிடு. 65).
2. 'முத்தமிழ்வா ணர்க்குள் முழுநோக்க மென்னிடத்தில்
   வைத்தவெங்க டேச மகிபாலன்' (பணவிடு. 67).
3. Nelson author of 'The Madura Country'.
4. பணவிடு. (கண்ணி, 88, 36).

सौर्यभगवतोक्तमनिष्टिज्ञो वाडवः पठति ॥

The phrase अनिष्टिज्ञः of Patañjali as qualifying वाडव gives room to the inference that, in the opinion of Patañjali, this वाडव is ignorant of the इष्टि. From this we can conclude as a matter of course that the author of the Vārtika तत्रायथेष्टप्रसंगः (*Ibid*),—Sauryabhagavata, was not for having a चतुर्मात्रः प्लुतः. And वाडव also seems to concur with him in his view.

This reference to वाडव leads us on to the consideration of some other names also mentioned by Patañjali. There are also two references to the views of one कुणरवाडव, one on P. 100, Vol. III, Bom. S. S. and the other on P. 317, Vol. III, Bom. S. S. We venture to identify this Kuṇaravāḍava with Vāḍava above referred to, the latter being an abbreviated form of the former, as such abbreviated references are not uncommon in Sanskrit Literature. From the references by Patañjali, we can gather that this Kuṇaravāḍava should have been a commentator like himself, with the difference that he belonged to a different school. That there were such commentators earlier to, and contemporaneous with Patañjali could also be inferred from his references to the opinions of other Ācāryas like Gonardīya, Goṇikāputra and Pauṣkarasādi.

To recapitulate, we can try to briefly trace the History of Sanskrit Grammar after Pāṇini thus. Vyāḍi seems to have been the first author to give a poetical rendering of what was enunciated by his cousin sage in the Aṣṭādhyāyī and its Vṛtti, in a work called Saṅgraha, containing about one hundred thousand ślokas. Next in the line comes our Mahāvārtikakāra, Kātya, who critically supplemented the deficiencies of Aṣṭādhyāyī so as to keep pace with the growth of Sanskrit Language. His work seems to have given scope for different interpretations which resulted in the formation of different schools. And Kātyāyana might have represented that school of grammar, closely allied to the Mahāvārtikakāra's, while the other schools would not accept wholly the views of Kātya. And Patañjali was the last representative of the Mahāvārtikakāra school.

'மாதை யாதிபன் . . . திருவேங்கடநாதன்[1], 'மாதை வெங்கடேசுரன்,[2]. This place is identified with the hamlet and Śiva shrine of Tiruvāmāttūr near Villupuram in the district of South Arcot, since the Tiruvāmāttūr-k-kalampakam by the twin-poets (Iraṭṭi-yār) is also styled Mātai-k-kalampakam and mentions the place as Mātai[3].

Ancestry.—With regard to Tiruvēṅkaṭa's ancestors the Paṇaviṭu-tūtu enlightens us on the following points: He was the second of six sons of Perumāḷ Iyer[4], a Smārta Brahmin. Their names are given in the Paṇaviṭu-tūtu in this order: Kṛṣṇa Iyer, Tiruvēṅkaṭanātha Iyer, Maṇivaṇṇa-p-perumāḷ Iyer, Rāja-gōpāla Iyer, Kanakasabhāpati Iyer and Veṅkaṭarāma Iyer. Tradition says that Tiruvēṅkaṭa's ancestors belonged to the Kāṇyāḷa sect and that they had served the old Naick Kings of the Pāṇḍya and Cōḻa Kingdoms in high administrative capacities.

Early life.—Of Tiruvēṅkaṭa's early life we know very little. But we can safely infer that he ought to have shown high abilities since he was chosen as a minister[5] at Madura by the Naick King. The king then was Raṅga Kṛṣṇa Muttu Vīrappa who ascended the throne in 1682. Coming at an early age to govern the country threatened by foreign foes and internecine feuds, he needed the help of faithful and able men and so chose Tiruvēṅkaṭa.

Ministry at Madura.—Tiruvēṅkaṭa's administration was, among other causes, removing for removing abuses in the system of government. The Paṇaviṭu-tūtu gives a graphic

1. இலக்கணவிளக்கம். பாயிரம்.
2. மடிக்காசு : தனிப்பாடல்.
3. மேதிக் குலஞ்சொரி பால்கயன் மாந்தும் விரைப்பழன மாதைக் கடவுள் (திருவாமாத். கலம்.)
4. பெருமாண் மெய்த்தவப் பேறெனத் தோன்றிய (இலக். வி. பாயி.) திருமால் . . .
5. சொக்கநா தேந்த்ர துரந்தரிகன்—முக்யமுள்ள
   * * * ராசரிக,
   முத்திரைபெற்ற ரங்ககிருஷ்ண முத்துவீ ரேந்த்ரனருள்
   வைத்த கொற்ற வாசலுக்கோர் மந்திரியாய், (பணவிடு. 61-63),

account of his rule[1]. The minister seems to have presided over several details of administration. The court business of the day comprised the hearing of appeals, the settlement of accounts, the receipt of tributes and the despatch of envoys. Consequently many were the people that waited in audience. These were councillors, envoys of neighbour princes, ministers, generals, readers of daily and general accounts, and wealthy merchants with their messages, petitions or tributes. The Paṇaviṭu-tūtu mentions Tiruvēṅkaṭa's judicious care in collecting tributes from refractory poligars, his skill in handling finance, his keen and sensible suggestions regarding administration, his arrangements for irrigation and the development of agriculture, his supervision of temple-management, his fixing a scale in the payment of tributes according to the wealth and status of his neighbours, his reproof of the proud and encouragement of the humble, and his arduous work for the moral and social welfare of his subjects a practical instance of which was seen in the diminution of house-tax. It is said that Tiruvēṅkaṭa became acquainted with the affairs of government with regard to Travancore known then as

---

1. தேசவிவ காரம் செகத்திலுள்ள செய்தி துரை
வாசல் விவகார மற்றெவையும்—யோசனைசெய்
மந்திரி மாரு மறுமன்ன ரேவலரும்
தந்திரி மாரும் தளாதிபரும்—முந்தும்
தினசரிதக் காரர்களு மமைக் கணக்கங்
கனு தினம்வா சிக்கு மவரும்—கணமுடைய
வர்த்தகருங் குச்சரு மராட ருங்கொலுவில்
தத்தம் வரிசைகொடு தாநிற்ப—நித்தரொக்கச்
சாளிகை கட்டிவருந் தந்திரமும் பிந்திவரும்
பாளையக் காரர் பணங்களுக்கங்—காளனுப்பும்
வல்லமையுங் கேட்கும் வரியோலைக் குத்தரங்கள்
சொல்லுவதி லேநினைவின் சூக்குமமும்—எல்லைகண்டு
கூறப் படாத குளப்பாய்வுங் காற்பாய்வும்
எறப் பயிர்கொளுத்து மேற்பாடும்—பேறுதரும்
தேவா லயத்திற் றினப்பூசை தப்பாமல்
தேவா ளனுப்பும் விசாரிப்பும்—நேர்வாகக்
காணிக்கைக் காரர் கணக்குக்கேட் டவ்வலர்தி
ராணிக்குத் தக்கதிட் டஞ் செய்வதுவும்—பாணித்துச்
செய்யு நயபயமுஞ் சேருஞ் சனங்களுக்கென்
னையன் புரியும் அறவணைப்பும்—வையகத்தில்
மற்றொருவ ருக்கு வருமோ வராதென்று

'Tiruvaṭi-tēcam'[1]. Travancore seems to have been under the sphere of influence, if not the direct control, of the Madura Kingdom.

Viceroyalty at Tinnevelly—Occasion for it.—Some might say that the eloquent tribute by the Paṇaviṭu-tūtu is the eulogy of a court poet; but there must have been abilities in Tiruvēṅkaṭa and merit in his administration to elicit it. An exhibition and confirmation of this followed. The Naick king sent his minister as viceroy of the distant and outlying province of Tinnevelly when it was in a State of disorder and needed a strong hand. The need for able officers is borne out by Nelson[2].

Probable date.—Tiruvēṅkaṭa must have assumed viceroyalty in 1683, for an inscription [3] of that date mentions the grant of certain lands to the temple at Tinnevelly in the name of Raṅga-Kṛṣṇa-Muttu-Vīrappa Naicker and Tiruvēṅgināthayyar[4]. He must have been appointed about 1683 and in this case his stay at Madura must have been of very short duration—Since he became minister after Raṅga Kṛṣṇa's accession *i. e.*, 1682.

'கொற்றவரொல் லாமெடுத்துக் கொண்டாட—முற்றும்
திருவடி தேசமொரு செங்கோல் செலுத்தும்
பருவமெல்லா நன்றுப் பழகி—ஒருமுகங்கொண்
டட்டவனை யிட்டதுபோ லத்தனையுந் தானிருந்து
சட்டமிடு கின்ற சமுகத்தான்'
* * * மொ[illegible]
கணக்கைவகை கண்டு கற்பித்த பேர்க்கு
பணக்குறைவா ராமற் பணித்து—
* * * —போடுகின்ற
வீட்டுவரி யெப்பொழுதா வேண்டா மென நிறுத்தி'

(பணவிடு. 18-46)

1. So called from 'Tiruvaṭi', a title of Travancore Kings. (No. 6 of Appendix A, Mad. Ep. Rep. 1906, p. 6, Ep. 1891.)

2. The Madura Country. Part III, Pp. 146.

3. C. P. No. 167 of Mr. Sewell's List : Records a Sale date by the Chief of Vannikūḍam in the Tinnevelly district of certain lands to the Tinnevelly temple. The name of the Chief is not mentioned. But it is stated that the Sale was undertaken in order to increase the merit (puṇṇiyattu-k-kāka) of Raṅga Kṛṣṇa Muttu Vīrappa Nāyakka (1682-9) and Tiruvēṅkinātha Aiyar. The Kollam Āṇḍu 858 is given, and the year Durmukhi. (I M. P. III, 304, M.)

4. A Corruption of 'Tiruvēṅkaṭanāthaiyar. There is a village in the Tinnevelly District called Tiruvēṅkaṭanallūr. Perhaps this and the vicinity is the place referred to.

His Court.—The Paṇaviṭu-tūtu gives a picturesque account of his rule and Court. It mentions the palace Raṅgavilās[1] where political affairs were transacted ; the splendid palanquin and paraphernalia bestowed by Raṅga-Kṛṣṇa-Muttu-Vīrēndra ; and the processions that resembled Lord Kubera's. It compares the court to that of King Bhoja with advantage to the former.[2]

The account given by the Paṇaviṭu-tūtu is confirmed by Chronicles[3] that 'ascribe high status and large powers to the governor of Tinevelly' in the time of Raṅga Kṛṣṇa. Nelson says, "The manuscripts translated by Mr. Taylor in the O. H. Mss. styled 'The reign of Raṅgakṛṣṇa Nāyakkan' shows clearly how great was the authority exercised by this officer and how sumptuous the style in which he lived."[4]

His work there—Patronage of Letters.—While Tiruvēṅkaṭa was the viceroy he rendered important services to Tamil Literature. He patronised Tamil scholars and poets. One of them, the author of the Paṇaviṭu-tūtu has been mentioned already. Another was Vaidyanātha Dēcikar of Tiruvārūr whose scholarship was admired by many learned men of the day including the eminent Tamil and Sanskrit Scholar, Svāminātha Dēcikar[5] of

1. Mentioned in inscriptions as the audience-hall of the Kings of Vijayanagar and other Kings.

2. பூதலத்தை ஏகசக்ர மாப்புரக்கும் ராஜதா னிக்கிணங்கும்
பாகுபெற்ற நெல்வேலிப் பட்டணத்தில்—ஓகையுடன்
மேலா மாமனைக்குண் மேவிக் கொலுவிருந்து
மாலை புகுந்து வரும்வேளை . . . ரங்க கிருஷ்ண
முத்துவீ ரேந்த்ரன் முழுவரிசை தந்தனுப்பும்
கொத்து மணித் தண்டிகைமேற் கொண்டேறிச்—சித்தம்
விரும்பியள கேசன்போல் வீதிவலம் வந்து
திரும்பி யாமனைக்குட்சென்று- பெரும் பார்க்
கிறையவனெங் கோமா னிரங்கவிலா சத்தே
நிறைகொலுவாய் வீற்றிருக்கு நேரம்—நறைமலர்ப்பூங்
கொத்தலர்தார் மார்பன் கொலுவிருக்குஞ் சிங்கார
மத்தனையுங் கண்டே னகங்குளிர்ந்தேன்—மெத்தமெத்தப்
போசன் சமுகம் பொலிவென்பார் மாதைவெங்க
டேசன் சமுகத்துக்கீடாமோ' (பணவிடு. 69—86).

3. The Chronicles translated by, the Rev. W. Taylor in the O. H. Mss. 2 Vols. 1835.

4. The Madura Country Part III, p. 147.

5. ' நூல்செய் தவனந் நூற்குறை யெழுதல்
முறையே யேனிலே யறையக் கேள்நீ

the Tiruvāvaṭuturai mutt, author of the Ilakkaṇa-k-kottu. With the help of Vaidyanātha Dēcikar Tiruvēṅkaṭa realised his cherished desire of publishing an up-to-date and comprehensive Tamil grammar written by a Hindu. The gram mar then in vogue was the Naṉṉūl written by the Jain author Pavaṇanti under the patronage of Śīyagaṅga (13th century) and dealing with only two divisions of Tamil grammar (i.e.) phonology and accidence. Tiruvēṅkaṭa realised the necessity and asked Vaidyanātha to write a comprehensive treatise. The latter consequently made a critical study of Tolkāppiyam and Naṉṉūl and wrote the Ilakkaṇa-viḷakkam. In this work he takes in *sūtras* found in both writers always preferring Tolkāppiyaṉār's *sūtras* where both Tolkāppiyaṉār and Naṉṉūlār agree, and incorporating the improvements made by Naṉṉūlār if they are found satisfactory. Since in this work he deals with all the five divisions of Tamil grammar it is generally Known as *Kuṭṭi-t-tolkāppiyam*. Tiruvēṅkaṭa's part in this is brought out by some verses in the preface written by Sadāśiva Nāvalar, the son and disciple of Vaidyanātha.[1]

End of his rule—probable date.—How long Tiruvēṅkaṭa ruled as viceroy or what his subsequent career was is a subject for future research. Raṅga Kṛṣṇa died in 1689 and his mother Maṅgammāḷ became regent for his minor son Vijaya Raṅga Cokkanātha. There are indications to show that he must have reigned as late as the year 1700. Since it is said that the Tinne-

முன்பின் பலரே யென்கண் காணத்
திருவா ரூரிற் றிருக்கூட் டத்திற்
தமிழ்க்கிலக் காகிய வயித்திய நாதன்
இலக்கண விளக்கம் வகுத்துரை யெழுதினன் ’
(இலக்கணக்கொத்து. பாயி. 7, உரை).

1. வேதியர் திலகன் விரவலர் கோளரி
மாதைய ரதிபன் வரகுண மேரு
கல்விக் கெல்லை கருணைக் காகரம்
பெருமாண் மெய்த்தவப் பேறெனத் தோன்றிய
திருமா லுலகஞ் செவ்விதிற் புரக்கும்
மேதகு புகழ்த்திரு வேங்கட நாதன்
ஓதின னாக வுவகைமீதூர
* * * * * *
இலக்கண விளக்கமென் றொருபெயர் நிறீஇ
புலப்படுத் தியலுறப் பொருள்விரித் துரைத்தனன்
நலம்புரி வைத்திய நாததே சிகனே (இலக். வி. பாயி.)

velly coast was infested with tigers in 1700[1], and since Tiruvēṅkaṭa rescued people travelling through jungles[2], we may infer that he must have ruled at that time. It is probable that he laid down his office about the time of Maṅagammāḷ's resignation ; but this is only a conjecture based on the general fact that a revolution in the central government results in changes elsewhere.

Character a general estimate.—The estimate given of Tiruvēṅkaṭa by his contemporaries is that of a gracious and pure personality profuse in his charities, liberal in his sentiments, munificent in his patronage, courteous in his deportment, impartial in his verdicts and free from life's allurements.[3]

To the seeker of historical truth the united testimony of two authors[4] is peculiarly valuable, for it is too unnatural a coincidence to suppose that both of them were prepossessed partisans writing a groundless panegyric. Their statements confirm each other and encourage acceptance. Many tributes poetical in themselves must have been prompted by qualities of high preeminence. The poet Paṭikkācu has made Tiruvēṅkaṭa's

---

1. The Madura Country III. p. 226. Nelson refers to Jesuit Letters, but does not mention any name. (The Letter of, Father Martin to Father to Gobien, written from Camien-nakan-path, 1st June, 1700 Say's : ' These beasts (tigers) have made a surprising house on the whole coast this year. Besides the cattle, about seventy persons have disappeared ? Hist. of the Nāyaks of Mad. p. 301).

2. ' காட்டுவழிச் செல்வாரைக் காப்பாற்றி (பணவிடு. 46.)

3. ' * * * விம்பமணிக்
கங்கணமு மேற்போர் கலிகளெல்லாந் தீர்ப்பனென்ற
கங்கணமு நீங்காக் காதலத்தான்—சங்கையுள்ள
வெஞ்சொற் களைந்து கல்விமேலோ ரெடுத்தியம்புஞ்
வெஞ்சொலுகந்த திருச் செவியான்—விஞ்சுபெருங்
கல்விக் கடலனையான் கண்டோர் பசிதீர்க்குஞ்
செல்வக் கருணைத் திருமுகத்தான்—மெல்லப்
புடை பரந்த தெள்ளமிர்தம் போற் கருணைவெள்ளங்
கடைபரந்த செங்கமலக் கண்ணன்—புடைசென்
றடுத்திட்ட போர்க்கு மயலார்க்கு முண்மை
நடுத்திட்ட மெயுரைக்கு நாவான்— * * *
* * * —நீங்கா
இடும்பைக் கொடுங்கலித்தீர்த் தெண்ணில் பலகோடி
குடும்பப் பிரதிஷ்டை செய்த கோமான்' (பணவிடு. 9-15.)

4. The author of the Paṇaviṭutūtu and Sadāśiva Nāvalar.

magnanimity a type and object of comparison[1], and this testifies to the powerful impression he must have made over his generation.

Religious view.—Some verses[2] in the Paṇaviṭu-tūtu, his invocation to Śrī Kṛṣṇa at the commencement of the Meyññāṉa-viḷakkam, and his use of a seal with the name 'Gopāla' engraved on it[3] clearly show that he, imbued with the highest principles of Advaitic thought, was a staunch devotee of Kṛṣṇa. His singular detachment from life and its allurements in spite of his many activities is a theme of constant mention ; his purity and serenity are shown by two stanzas in the preface to his Prabodha-candrodayam[4]. He is described in one, as being detached and unsullied as water on the lotus leaf; and in the other as resembling the kingly sage Janaka amidst all his relations and friends.

Works.—His views are embodied in his work Meyññāṉa-viḷakkam written in obedience to the orders of his master Rāghavānanda Paramahaṁsa. It is an adaptation from Kṛṣṇa Miśra's Sanskrit drama—Prabodha-candrodaya cast in the form of an epic narration. Tiruvēṅkaṭa is said to have composed two works, one Tamil and the other Sanskrit. The Tamil work is known as Meyññāṉa-viḷakkam. Unfortunately nothing is known

---

1. 'எல்லப்பனம்மையப்பன் தருதிருவேங் கடநாதனெழிற்சீ ராமன்
வல்லக்கொண் டையன் மாதை வேங்கடே சுரன்போல வரிசை செய்தே
செல்வத்தம் பியருடனே கத்தூரி மகன்கருப்பன் தெருவீ திக்கே
பல்லக்குத் தான்சமந்தா னதுநமக்கோ ராயிரம்பொன் பரிசு தானே.' (தனிப்பாடல்.)

2. 'கோபாலன் செம்பொ னடி வணங்குஞ் சென்னியான்' (பணவிடு.)

3. 'நீதிபெறு முத்திரை நிருபம்கோ பாலனென
ஆதிமுத லொப்பமிடு மாணையான்' (பணவிடு.)

4. 'மேயபற் பலதுறை மேற்கொண் டுய்ப்பினும்
வையவில் வாழ்க்கையி லிருந்து மன்னதிற்
பாயுநன் மதுமலர்ப் பதுமப் பாசடைத்
தூயதன் புனலெனத் தோய்ந்துந் தோய்ந்திலான்'.
'மனையறம் பூண்டுநல் வாழ்வின் வைகியும்
அனையபல் கிளைஞரோ டளவ ளாவியும்
நனியுல களித்துமெய்ஞ் ஞான மெய்திய
சனகனைப் போலிருந் தருளுந் தன்மையான்'.

of his Sanskrit work. The Tamil version consists of 2012 *viruttam* stanzas and is divided into 48 chapters. It explains lucidly the doctrines of Advaita. It teaches the characteristics of such phenomena as Brahman ; Māyā ; mind ; attachment and renunciation ; delusion and selfishness; the endless combinations and complexities that are brought about by the interplay of the guṇas or fundamental characteristics of man; the changes wrought by passions; the value of mental and moral equilibrium in life; the impossibility of comprehending aright the Gītā and the Upaniṣads without mental stability and the resultant capacity for right reasoning; the nature of religions like the Lokāyatika—and a refutation of their doctrines; the indispensable necessity of logic to understand the truths of Advaita; the marks and attributes of systems of thought like Mīmāṁsā; the central and conclusive teachings of Vedānta etc. The way in which these things are expressed entitles the work to a high rank in Tamil Literature. It is not unusual for poets to take their ideas from other works and infuse into them new life. Tiruvēṅkaṭa did the same. From whatever view-point we may approach his work, language, rhythm, grandeur of meaning or choice of expression, we have nothing but praise for it. This work has a beautiful preface of 28 stanzas whose authorship is obscure. As is usual with the great, Tiruvēṅkaṭa was so modest as to have his work perused by the grammarian Vaidyanātha Dēcikar.

Tiruvēṅkaṭa seems to have written another work known as Jñānasōpānam. This work is popular with our womanhood because it conveys Vedāntic truths in an easy and elegant style. The following is the last stanza of the work as found in the manuscript deposited in the Government Oriental Manuscripts Library, Madras.

வேதியன் மாதைப் பெருமாள் குமாரன்
வேந்தர் தொழும் திருவேங்கட நாதையன்
போதகச் சோபானப் பாடல் படித்தோர்
. . . . பேரின்பம் பெற்று வாழ்வார்'.

Conclusion.—Tiruvēṅkaṭa, as is seen in the foregoing pages, was a statesman, poet, patron, and above all a true Advaitin like Janaka. He offers an interesting comparison to the famous Govinda Dīkṣita the eminent scholar, poet and minister of Raghunātha Naick, of Tanjore. I cannot conclude better than by quoting these lines written by a contemporary.

தோதத் தமிழ்க்கும் வடகலைக்கும்
புலவோர் தமக்குப் பொருள்விரித்துச்
சீதைக் கிறைவ னெனநீதிச்
செங்கோல் செலுத்தித் திசைபுரந்து
வேதப் பனுவல் மெய்ஞ்ஞான
விளக்கா லுலகை விளக்குமெங்கள்
மாதைத் திருவேங் கடநாத
மறையோன் வாழி வாழியவே.

MANORATHA—A POET.

By

T. R. CHINTAMANI M.A.,

Librarian, Adyar Manuscripts Library, Madras.

Ānandavardhana in his Dhvanyāloka refers in the following terms to the verse of an author, who is made out to be, on the authority of Abhinavagupta, a contemporary of Ānandavardhana. The passage runs thus :—

तथा चान्येन कृत एवात्र श्लोकः

यस्मिन्नस्ति न वस्तु किञ्चन मनःप्रह्लादि सालङ्कृति
व्युत्पन्नै रचितं च नैव वचनैर्वक्रोक्तिशून्यं च यत् ।
काव्यं तद्ध्वनिना समन्वितमिति प्रीत्या प्रशंसञ्जडो
नो विद्मोऽभिदधाति किं सुमतिना पृष्टः स्वरूपं ध्वनेः ॥

Abhinavagupta in his commentary on the above passage remarks as follows :—

तथा चान्येनेति—ग्रन्थकृत्समानकालभाविनैव मनोरथनाम्ना कविना ।

Abhinavagupta clearly indicates that the poet Manoratha is a contemporary of Ānandavardhana. We know of a Manoratha in the Chronicles of Kashmir, as a contemporary of Vāmana and others. This Manoratha seems to have been the same as Kalhaṇa's Manoratha. There is no difficulty in this identification as some scholars have stated in their works. Dr. De in the first volume of his Sanskrit Poetics makes the following observations (pages 112-114) regarding the poet known as Manoratha, a contemporary of Ānandavardhana, the author of the *Dhvanyāloka* :—

" Jacobi maintains that this unknown Dhvanikāra was a contemporary of Manoratha who is placed by Kalhaṇa in his *Rājataraṅgiṇī* (IV 497 and 671) in the reign of Jayāpīḍa and his successor Lalitāpīḍa (i.e.,) in the first part of the 9th Century (780—813 A.D.). But there are difficulties which seriously stand in the way . . . . Abhinavagupta in his gloss remarks— तथा चान्येनेति--ग्रन्थकृत्समानकालभाविना मनोरथनाम्ना कविना। If we suppose that by the ग्रन्थकृत् Abhinavagupta means Ānandavardhana,

A NOTE ON THE 102ND STANZA IN PU<u>R</u>ANĀ<u>N</u>Ū<u>R</u>U.

BY

P. S. SUBRAMANYA SASTRI, M.A., L.T.,

Assistant Editor, Tamil Lexicon, University of Madras.

எருதே யிளைய நுகமுண ராவே
சகடம் பண்டம் பெரிதுபெய் தன்றே
யவலிழியினு மிசையேறினு
மவண தறியுநர் யாரென வுமணர்
கீழ்மரத் தியாத்த சேமவச் சன்ன
விசைவிளங்கு கவிகை நெடியோய் திங்க
ணாணிறை மதியத் தனையை யிருள்
யாவண தோநின் னிழல்வாழ் வோர்க்கே.

Erutē yiḷaiya nukamuṇa rāvē
Cakaṭam paṇṭam peritupey ta<u>n</u><u>r</u>ē
Yavali<u>l</u>iyi<u>n</u>u micaiyē<u>r</u>i<u>n</u>u
Mavaṇa ta<u>r</u>iyunar yāre<u>n</u>a vumaṇar
Kī<u>l</u>marat tiyātta cēmavac ca<u>n</u><u>n</u>a
Vicaiviḷaṅku kavikai neṭiyōy tiṅka
Ṇāṇi<u>r</u>ai matiyat ta<u>n</u>aiyai yiruḷ
Yāvaṇa tōni<u>n</u> <u>n</u>i<u>l</u>alvā<u>l</u> vōrkkē.

The learned commentator on Pu<u>r</u>anā<u>n</u>ū<u>r</u>u interprets this stanza as follows:—Oh king renowned for your bounteous charity, serving as the spare axle attached to the cart full with merchandise by the salt merchants with the idea that the cart is likely to break when it has to go up or come down on the way since it is drawn by young and inexperienced bulls, you are like the full moon ; how can the darkness (of poverty) envelop those who live under your shade ?

He then writes that there is no comparison implied in the first two lines and that the youth and inexperience of the bulls and the fullness of the load are simply mentioned to show that the cart is likely to break.*

* 'எருதே யிளைய நுகமுணராவே, சகடம் பண்டம் பெரிது பெய் தன்றே' என்பது உவமங்கருதாது சகடத்திற்கு வரும் ஏதங்குறித்து உமணர் சேமவச்சுயாத்தற்குக் காரணமாய் நின்றது.

MANORATHA—A POET.

By

T. R. CHINTAMANI M.A.,

Librarian, Adyar Manuscripts Library, Madras.

Ānandavardhana in his Dhvanyāloka refers in the following terms to the verse of an author, who is made out to be, on the authority of Abhinavagupta, a contemporary of Ānandavardhana. The passage runs thus :—

तथा चान्येन कृत एवात्र श्लोकः

यस्मिन्नस्ति न वस्तु किञ्चन मनःप्रह्लादि सालङ्कृति
व्युत्पन्नै रचितं च नैव वचनैर्वक्रोक्तिशून्यं च यत् ।
काव्यं तद्ध्वनिना समन्वितमिति प्रीत्या प्रशंसञ्जडो
नो विद्मोऽभिदधाति किं सुमतिना पृष्टः स्वरूपं ध्वनेः ॥

Abhinavagupta in his commentary on the above passage remarks as follows :—

तथा चान्येनेति—ग्रन्थकृत्समानकालभाविनैव मनोरथनाम्ना कविना ।

Abhinavagupta clearly indicates that the poet Manoratha is a contemporary of Ānandavardhana. We know of a Manoratha in the Chronicles of Kashmir, as a contemporary of Vāmana and others. This Manoratha seems to have been the same as Kalhaṇa's Manoratha. There is no difficulty in this identification as some scholars have stated in their works. Dr. De in the first volume of his Sanskrit Poetics makes the following observations (pages 112-114) regarding the poet known as Manoratha, a contemporary of Ānandavardhana, the author of the *Dhvanyāloka* :—

" Jacobi maintains that this unknown Dhvanikāra was a contemporary of Manoratha who is placed by Kalhaṇa in his *Rājataraṅgiṇī* (IV 497 and 671) in the reign of Jayāpīḍa and his successor Lalitāpīḍa (i.e.,) in the first part of the 9th Century (780—813 A.D.). But there are difficulties which seriously stand in the way . . . . Abhinavagupta in his gloss remarks—तथा चान्येनेति--ग्रन्थकृत्समानकालभाविना मनोरथनाम्ना कविना। If we suppose that by the ग्रन्थकृत् Abhinavagupta means Ānandavardhana,

A NOTE ON THE 102ND STANZA IN PUR̲ANĀN̲ŪR̲U.

BY

P. S. SUBRAMANYA SASTRI, M.A., L.T.,

Assistant Editor, Tamil Lexicon, University of Madras.

எருதே யிளைய நுகமுண ராவே
சகடம் பண்டம் பெரிதுபெய் தன்றே
யவலிழியினு மிசையேறினு
மவண தறியுநர் யாரென வுமணர்
கீழ்மரத் தியாத்த சேமவச் சன்ன
விசைவிளங்கு கவிகை நெடியோய் திங்க
ணாணிறை மதியத் தனையை யிருள்
யாவண தோநின் னிழல்வாழ் வோர்க்கே.

Erutē yiḷaiya nukamuṇa rāvē
Cakaṭam paṇṭam peritupey tan̲r̲ē
Yavalil̲iyin̲u micaiyēr̲in̲u
Mavaṇa tar̲iyunar yāren̲a vumaṇar
Kīl̲marat tiyātta cēmavac can̲n̲a
Vicaiviḷaṅku kavikai neṭiyōy tiṅka
Ṇāṇir̲ai matiyat tan̲aiyai yiruḷ
Yāvaṇa tōnin̲ n̲il̲alvāl̲ vōrkkē.

The learned commentator on Pur̲anān̲ūr̲u interprets this stanza as follows:—Oh king renowned for your bounteous charity, serving as the spare axle attached to the cart full with merchandise by the salt merchants with the idea that the cart is likely to break when it has to go up or come down on the way since it is drawn by young and inexperienced bulls, you are like the full moon ; how can the darkness (of poverty) envelop those who live under your shade ?

He then writes that there is no comparison implied in the first two lines and that the youth and inexperience of the bulls and the fullness of the load are simply mentioned to show that the cart is likely to break.*

* 'எருதே யிளைய நுகமுணராவே, சகடம் பண்டம் பெரிது பெய் தன்றே' என்பது உவமங்கருதாது சகடத்திற்கு வரும் எதங்குறித்து உமணர் சேமவச்சுயாத்தற்குக் காரணமாய் நின்றது.

But the poem *Tiru-murukāṟṟu-p-paṭai* does not receive its name in the same way. Here a poet is directed by Nakkīraṉār, the author of the poem, to go to God Murukaṉ at the shrines of Tiru-p-paraṅkuṉṟam, Tiru-c-cīr-alai-vāy (Tiruchendur), Tiru-v-āviṉaṉ-kuṭi (Palni), Tiru-v-ērakam (Udupi), Paḻa-mutircōlai probably (Aḻakar-kōil) etc. and worship Him if he wants to reach 'the final goal' (eternal bliss).

The lines that convey the sense 'if you want to reach the final goal' are:—

சேவடி படருஞ் செம்ம லுள்ளமொடு
நலம்புரி கொள்கைப் புலம்பிரிந் துறையும்
செலவுநீ நயந்தனை யாயின்.
Cē-v-aṭi paṭaruñ cemma l-uḷḷamoṭu
Nalam-puri koḷkai-p pulam-pirin t-uṟaiyum
Celavu-nī nayantaṉai y-āyiṉ.

What is the exact idea that these lines convey is the point in question? The meaning given by Nacciṉārkkiṉiyar, the learned commentator, is 'If you desire (*nī nayantaṉai-y-āyiṉ*) to go (*celavu*) with your mind (*uḷḷamoṭu*) refined (*cemmal*) by your having done meritorious deeds (*nalam puri koḷkai*) which will enable you to reach the Holy Feet (*cē-v-aṭi-paṭarum*) that cannot be seen through the senses (*pulam pirintu uṟaiyum*).' The prose order according to him is this :—*Pulam pirintu uṟai-yum, cē-v-aṭi paṭarum, nalam puri koḷkai, cemmal uḷḷamoṭu, celavu nī nayantaṉai-y-āyiṉ.*

He is to be congratulated on having intuitively found out that the main idea of the lines is 'if you desire to win eternal bliss'. But there are some weak points in his interpretation:—(1) He does not seem to have found any word in the lines which means 'final goal'. (2) He splits the second line into two parts நலம்புரி கொள்கை (*nalam-puri-koḷkai*) and புலம் பிரிந்துறையும் (*pulam-pirint-uṟaiyum*) and takes the latter to mean 'being away from the cognisance of sense-organs' and makes the relative participle *uṟaiyum* qualify the word *cē-v-aṭi* found in the first line; the former part நலபும்ரி கொள்கை (*nalam-puri-koḷkai*) is taken to mean 'the doing of meritorious deeds' and is considered to be the cause of reaching *cē-v-aṭi* and the refinement of the mind, and hence is taken after *cē-v-aṭi paṭarum* and before *cemmal-uḷḷamoṭu;* and the relative participle *paṭarum* is taken tc mean 'which stands as the reason to reach' (*paṭar-vataṟku-k-kāra*

ṇamāṉa). (3) The word *celavu* is taken to mean 'going'. (4) The place whereto he should go is not mentioned. The reason for this difficult construction of Naccinārkkiniyar seems to be that he thought that the ideas—(1) that the Holy Feet of God are non-cognisable to senses, (2) that the mind is purified by meritorious deeds and (3) that the Holy Feet are reached by meritorious deeds—are expressed in these lines.

But a comparison of the lines with the following stanzas in Kaṭhopaniṣad—

यस्तु विज्ञानवान् भवति समनस्कः सदाशुचिः ।
स तु तत्पदमाप्नोति यस्माद्भूयो न जायते ॥ (iii, 8.)
तद्विष्णोः परमं पदम् । (iii, 9.)
सा काष्ठा सा परा गतिः ॥ (iii, 11.)

enables us to interpret them without adopting the strained construction resorted to by the commentator. The expressions *cē-v-aṭi, cemmal-uḷḷamoṭu* and *celavu* respectively give the same sense as परमं पदम्, समनस्कः and गतिः. Hence the word '*celavu*' here does not mean 'going', but means 'final goal' (*parā gatiḥ*). The expression '*nalam*[1]*-puri-koḷkai-p-pulam-pirintuṟaiyum*' which means 'which is different from the region (*svarga*) where the fruit of his meritorious deeds (*puṇya*) alone are reaped' conveys in a different way the idea which is similar to that conveyed by 'यस्माद्भूयो न जायते' which means 'from which he never returns'. Hence the meaning of the three lines of *Tirumurukāṟṟu-p-paṭai* is 'If you desire to reach, with a pure heart, the final goal which is the residence of the Holy Feet and which is different from Heaven (*svarga*) wherein one enjoys the fruit of one's meritorious deeds alone'.

Besides, the above lines of Kaṭhopaniṣad clearly show that Mahāmahopādhyāya Dākṣiṇātya Kalānidhi V. Swiminatha Aiyar has rightly chosen the reading பிரிந்து (*pirintu*) in the second line in preference to the reading புரிந்து (*purintu*) found in some editions and manuscripts.[2]

1. *Nalam* means *nal-viṉai-p-payaṉ*.
2. (*a*) Tirumurukāṟṟuppaṭai, V. S. Iyer Edition.
   (*b*) Patiṉorāntirumuṟai, Centilvēlu Mudaliar Edition.
   (*c*) Nacciṉārkkiṉiyar, Commentary under Tol. Poruḷ. 91 Bhavanandam Pillai Edition.

It may also be noted here that, as the word *cē-v-aṭi* of *Tiru-murukāṟṟu-p-paṭai* is identical with परमं पदम्, so also the word அந்நிலை (*a-n-nilai*) in—

நில்லா வுலகத்து நிலைமை தூக்கி
அந்நிலை யணுகல் வேண்டி.
Nillā v-ulakattu nilaimai tūkki
A-n-nilai y-aṇukal vēṇṭi. (Perumpāṇ.[1] 466-7.)

(Desiring to reach that goal after carefully considering the transitoriness of earthly objects)—is evidently identical with तत्पदम् of Kaṭhopaniṣad. The demonstrative root '*a*' in *a-n-nilai* refers to the object in the mind of the speaker. It is called *neñcaṟi-cuṭṭu* by Tamil scholars.

It is a source of gratification to find that the most important Upaniṣadic thoughts are imbedded in the minds of Nakkīraṉār and others and that they find a natural expression in their Tamil works.

1. Perumpāṇ = Perum-pāṇ-āṟṟu-p-paṭai.

THE KALIṄGA WARS OF THE REIGN OF KULŌTTUṄGA

BY

PROF. K. A. NILAKANTHA SASTRI,
University of Madras.

In the numerous inscriptions of the long reign of Kulōttuṅga I there are two sets of references to expeditions against Kaliṅga. First, we have a number of them in inscriptions of the 26th year[1] and later, in which we are told that Kulōttuṅga subdued the Kaliṅgamaṇḍalam. Then we have a longer account in inscriptions from the 42nd year[2] according to which the Cōḷa army crossed the Vēṅgī territory, destroyed the elephant corps that was set by the enemy to oppose its march, spread fire across the enemy country of Kaliṅgam, killed in the fight many powerful leaders of the Kaliṅga army, whose heads rolled on the battlefield, pecked by kites, and in the end subdued the seven Kaliṅgas.

We have in the *Kaliṅgattupparaṇi* a whole poem devoted to the war against Kaliṅga waged on behalf of Kulōttuṅga against Anantavarmaṉ of Kaliṅga by the valiant Pallava chieftain Karuṇākara Toṇḍamāṉ. Of this Toṇḍamāṉ and his achievements we get many interesting details in an inscription from Drākṣārāma to which Mr. K. V. Subrahmanya Aiyar has drawn pointed attention recently by editing it in *Epigraphia Indica.*[3]

It is a moot question how many Kaliṅga wars were waged in Kulōttuṅga's reign, and which one of these formed the subject of the *Kaliṅgattupparaṇi.* After a careful consideration of all

1. S.I.I., 372, 304 of 1907, 463 of 1911, etc.
2. S.I.I., 608 of 1904, 44 of 1891, 363 of 1899, etc.
3. E.I.I., Vol. XXII, p. 130 ff.

   The inscription is No. 349 of 1893.

   The Bhīmēśvara temple of Drākṣārāma from which the inscription comes is situated, not in Ganjam District as Mr. K. V. Subrahmanya Aiyar has stated, but in Godavari as correctly mentioned in S.I.I., Vol. IV.

the evidence available, I have reached the conclusion[1] that the brief references in the inscriptions of the 26th and subsequent years of his reign relate to a war in which the chief part was taken by Vikramacōḷa, then still a young man, as may be gathered from the inscriptions of Vikramacōḷa's reign (*aimbaḍaip-paruvam*); and that the longer account of the inscriptions of Kulōttuṅga dating from the 42nd regnal year relates to the invasion which is celebrated in the *Kaliṅgattupparaṇi*, and in which Karuṇākara Toṇḍamān̲ covered himself with glory.

In his edition of the Drākṣārāma inscription, Mr. Subrahmanya Aiyar attempts to show that the war in which the Toṇḍamān̲ played a prominent part and which is celebrated by Jayaṅgoṇḍār in the Paraṇi was waged very early in the reign of Kulōttuṅga, somewhere about 1075-1078, and that the enemy against whom Karuṇākara Toṇḍamān̲ waged war was primarily the Eastern Gaṅga king, Rājarāja, though it is possible that he was assisted by his son, the crown prince Anantavarman̲ Cōḍa Gaṅga.

Before proceeding to set forth the arguments on which Mr. Subrahmanya Aiyar bases his conclusion, it would be useful to furnish a detailed analysis of the Drākṣārāma inscription. It opens with a verse in praise of Kulōttuṅga Cōḍa (very fragmentary and ill-preserved); (*ll.* 1 to 3). Then it gives the usual Eastern Cāḷukya titles of Kulōttuṅga I and his regnal year 33 (*ll.* 3 to 4). After a short gap we get a passage celebrating the Cōḍamaṇḍalam, Tirunar̲aiyūr-nāḍu in it, and the village Maṇḍalañjēri in that nāḍu (*ll.* 4 to 6). Then we have one verse in praise of Śiriḷaṅgō (*l.* 6). His son was Tiruvaraṅga, a good Vaiṣṇava, who made his fortune in the service of Rājēndra Cōḍa (*ll.* 6 to 7). Then occur four verses in praise of the heroism of this chieftain in war (*ll.* 7 to 11). Of these four verses three are quite general and give no information of historical value, except the fact that he had also the name Vaṇḍuvarāja. The last verse, however, is important, and deserves to be reproduced here.

Bhasmīkṛtya KALIṄGA-deśam akhilaṁ nirjjitya GĀṄGA(M) raṇe
Bhaṅ(k)tvā Kosala-khaṇḍavāla-nivahair (DĒ)VENDRA-VARM-ādikān|

1. I have set forth the evidence and stated my arguments for these conclusions in the Second Volume of my work on the Cōḷas (to be soon published), and these need not be repeated here.

Vīraḥ PALLAVARĀJA ity-abhihitō Rājēndra-Cōḍa-prabhōḥ

kīrtty-uttambham iv ŌḌRA-sandhiṣu jayastambhaṁ śubha(ṁ) nyakṣipat ||[1]

The inscription concludes by mentioning the construction of a stone temple to Viṣṇu in the village Ālavely, and the endowments made by the Pallava-rāja to that temple.

We may turn now to the arguments of Mr. Subrahmanya Aiyar. He seeks to show that the *Kaliṅgattupparaṇi* and the Drākṣārāma inscription refer to one and the same Kaliṅga war, before he takes up the question regarding the date of the war; but a careful perusal of his demonstration will show that all that is established by him amounts to this—that the chieftain mentioned in the Drākṣārāma inscription is also the chieftain who led the expedition against Kaliṅga according to the *Kaliṅgattupparaṇi.* But this is a self-evident proposition which needs no proof. There is only one sentence in the whole of the argument which refers directly to the question at issue, *viz.*, whether the *Paraṇi* and the inscription refer to one and the same war against Kaliṅga ; and this sentence unfortunately begs the question. It runs as follows: "Both the book and the inscription declare that the chief invaded Kaliṅga country at the command of the king, the former stating that the king was at Kāñcī while the chief successfully prosecuted the war and the latter adding that the chief reduced to ashes the whole of the Kaliṅga country, defeated the Gaṅga in battle and destroyed Dēvēndravarmaṉ and others with the help of Kōsala".[2] But what proof is there that the expedition sent by the king from Kāñcī was the one in which Dēvēndravarmaṉ was destroyed?

In discussing the date of the war, Mr. Subrahmanya Aiyar casts a doubt on the chronological value of the order in which historical events are mentioned in the *praśastis* of Kulōttuṅga I, and then says, "If the capture of Kaliṅga mentioned in the 26th year record (A.D. 1096) proves to be the one effected by the king himself, whether it is identical with or different from the Kaliṅga war described in detail in the 42nd and the 45th year inscriptions (A.D. 1111-14), the war celebrated in the *Kaliṅgattupparaṇi* and referred to in the Drākṣārāma inscription has to be assigned to a

1. E. I., Vol. XXII, pp. 143-44.
2. *Ibid*, p. 140.

much earlier date as will be seen from the sequel".[1] This statement is valuable as admitting the possibility of several expeditions against Kaliṅga in the reign of Kulōttuṅga I. It seeks to distinguish the expedition led by the king himself from that led by his general Karuṇākara Toṇḍamāṉ. Mr. Subrahmanya Aiyar emphasises the fact that the *Paraṇi* is quite positive about the king's stay at Kāñcī when Karuṇākara Toṇḍamāṉ led his expedition; and as the inscriptions of the later years of Kulōttuṅga describe the war as a direct achievement of the king himself, he argues that the war must have been different from the one waged by the general. This argument is, to say the least, highly doubtful; for it implies that the *praśastis* do not include any historical events in which the king had no personal part, a position obviously untenable. Mr. Subrahmanya Aiyar himself doubts the historical value of the *praśastis* in the matter of chronological sequence. Will he not consider the possibility that the court poets who composed the *praśastis* gave their patrons credit, and rightly too, for all the achievements by whomsoever effected in the course of the king's reign? It is not the way of royal *praśastis* to divide the credit of particular achievements between the king and his subjects in the exact measure of truth.

The real argument of Mr. Subrahmanya Aiyar is this: that the Drākṣārāma inscription mentions Dēvēndravarmaṉ as the Kaliṅga opponent of the Toṇḍamāṉ. Dēvēndravarmaṉ was the surname of the Eastern Gaṅga king Rājarāja who ruled from 1070 to 1078. A war against Dēvēndravarmaṉ could not have been waged after 1078. So far this argument appears perfectly sound, and it seems to furnish sufficient proof that there was a campaign against the Gaṅga Rājarāja, in which the Toṇḍamāṉ played a prominent part.

But Mr. Subrahmanya Aiyar's conclusion is much more than this. He says that the war against Rājarāja was the war celebrated in the *Kaliṅgattupparaṇi*. Here he comes across a textual difficulty in the poem. The most recent edition of the poem by Pandit Gopala Aiyar gives the name of Aṉantavarmaṉ in verse 64 of canto 11 of the *Paraṇi*, showing thus that the war waged by Toṇḍamāṉ was not against Rājarāja, but his son Aṉantavarmaṉ Cōḍa Gaṅga. The way in which Mr. Subrahmanya Aiyar deals with this difficulty is somewhat surprising. He attacks

1. E.I. Vol. XXII, p. 141.

the reading, questions its correctness, and says that it has no manuscript authority, two earlier editions reading here *adipaṉ vīram* ; but being perhaps not quite sure of his position here, he proceeds to offer an explanation on the basis that the name Aṉantavarmaṉ does occur in this verse. He suggests "that the easiest way of getting over the difficulty is to suppose that while the war was actually waged in the reign of Dēvēndravarmaṉ, his son Aṉantavarmaṉ took an active part in it as we do find in many instances ;" that, in fact, Aṉantavarmaṉ was recognised as heir apparent in 1074-5 A. D. and assisted his father in resisting the invasion of Toṇḍamāṉ. But why on this hypothesis the *Paraṇi* makes no mention of Rājarāja Dēvēndravarmaṉ but puts his son in his place is left unexplained.

It is a little unfortunate that Pandit Gopala Aiyar has omitted to give the variant readings for the important verse in which the name Aṉantavarmaṉ occurs. The verse runs as follows:—

Antaram-oṉṟaṟiyāda vaḍa kaliṅgar
Kulavēndaṉ-Aṉantapaṉmaṉ
Vendaṟukaṉ veguḷiyiṉāl veyduyirttuk
Kaipuḍaittu viyarttu nōkki.

The manuscripts give here three readings for the latter part of the second line: *adipaṉ vīram* as noticed by Mr. Subrahmanya Aiyar ; *aḷaṉṟu neñjam*, and *Aṉantaparmaṉ*.[1] It seems to me that in a case like this the chances are that a proper name in the original, not correctly understood by the copyist, gave place to general epithets rather than that general epithets gave way to a proper name in course of time. Thus, Aṉantaparmaṉ was perhaps misread as *adipaṉ vīram*, and as this gave no satisfactory meaning in the context, it was further amended to *aḷaṉṟu neñjam*. It seems to me that Mr. Subrahmanya Aiyar is right in having accepted Aṉantapaṉmaṉ as a possible reading, though *he* does not seem to have come across any manuscript giving that reading. The Kaliṅga war of the *Paraṇi* was against Aṉantavarmaṉ, and not his father.

Turning now to the verse in the Drākṣārāma inscription, reproduced above, regarding the achievements of the Toṇḍamāṉ, what do we find? It comes at the end of a general statement, in three verses, of the heroism of Karuṇākara Toṇḍamāṉ, and it

---

1. Tanjore (208) p. 50 (a) ; Mackenzie Mss. 17-4-10.
Tanjore (210) p. 43 (b).

says that he destroyed the Kaliṅga country, conquered the Gaṅga king, and subjugated Dēvēndravarmaṉ and others, with the aid of a Kōsala army, before he erected a pillar of victory on the Oḍra frontier. In fact this seems to be the only concrete achievement to be placed to his credit at the time of the inscription. Now, these references to Dēvēndravarmaṉ and the Kōsala forces are perhaps best explained by referring them to the campaigns which Kulōttuṅga waged in the north as a Crown Prince in his *Iḷaṅgōp-paruvam*, as the inscriptions of Kulōttuṅga put it. I have pointed out elsewhere that Kulōttuṅga made himself master of a part of the modern Central Provinces, the region corresponding to Southern Kōsala.[1] This will account for the presence of Kōsala soldiers in the army of the Toṇḍamāṉ. It is well known that Kulōttuṅga had differences with Vijayāditya VII, and that the Gaṅga king Rājarāja took up the cause of Vijayāditya in the early years of Kulōttuṅga's reign, when Kulōttuṅga was himself busy in the south engaged in wars with Cāḷukya Vikrama VI and the Pāṇḍyas. That there was some fighting between the Cōḷa monarch and the Eastern Gaṅga ruler Rājarāja, at the end of which an amicable settlement was reached by which Kulōttuṅga married Rājasundarī, the daughter of Rājarāja, and Vijayāditya was left in more or less peaceful possession of the Vēṅgī kingdom, becomes clear from the Eastern Gaṅga inscriptions of the reign of Rājarāja. The Toṇḍamāṉ's campaign in which Kōsala soldiers played a part is best ascribed to these initial years of Kulōttuṅga's reign when Rājarāja was ruler of Kaliṅga. The war against Aṉantapaṉmaṉ, Rājarāja's son, in which the Toṇḍamāṉ distinguished himself again, was still in the future when the Drākṣārāma inscription was engraved in A. D. 1103.

So far we have assumed with Mr. Subrahmanya Aiyar that Dēvēndravarmaṉ was identical with the Eastern Gaṅga ruler Rājarāja. But an inscription discovered recently[2] in the village of Gāra in the Chicacole taluq of the Ganjam district raises a doubt on this point. The inscription is dated in the seventh year of Dēvēndravarmaṉ and in a Śaka year indicated by the phrase *Śarasūrraraśmi*, this phrase is taken to mean Ś. 1005 or Ś. 1125. In either case, the Dēvēndravarmaṉ of this inscription cannot be the Eastern Gaṅga Rājarāja who came to the throne

1. *The Cōḷas*. Vol. I, Chap. 12.
2. 391 of 1933 ARE, 1933, II 9.

in Ś. 992. Either we must assume that Anantavarman Cōḍagaṅga also had the surname Dēvēndravarman, or, what is more probable, that Dēvēndravarman was a feudatory of the Gaṅgas who was so called after the surname of Rājarāja. The way in which 'Dēvēndravarma and others' are mentioned in the verse from the Drākṣārāma inscription (cited above) lends support to the latter assumption. If this view is correct, the Drākṣārāma inscription may mean no more than that Karuṇākara Toṇḍamān was for a time the Cōḷa viceroy in Kaliṅga, and that he kept the peace of the Cōḷa king in that part of the Cōḷa empire by undertaking punitive expeditions whenever there was need to do so. Even this conclusion does not affect the chronological position of the Kaliṅga war celebrated in the *Kaliṅgattupparaṇi*.

VESTIGES OF THE DRAMA IN EARLY TAMIL LITERATURE.

BY

V. NARAYANAN, M.A., M.L.,

Asst. Editor, The Tamil Lexicon, University of Madras.

By Early Tamil Literature is meant all the Tamil works which the medieval commentators have quoted from. They include, among other works, *Irāma-caritam, Pāṇḍava-caritam, Takaṭūr-yāttirai, Eṭṭu-t-tokai, Pattu-p-pāṭṭu, Patiṉ-eṉ-kīḻ-k-kaṇakkù, Cintāmaṇi, Maṇimēkalai* and *Cilappatikāram.*

Drama, in the modern sense of the term, probably never existed in the Tamil country during this period. But from the earliest days, the Tamil land has been noted for its *muttu* (pearl) and *mu-t-tamiḻ* (the three Tamils). The pearls probably suggested the *muttakam* verses (separate gems of verse) and the stringing of them in garlands of *antāti* and *kōvai*. And the *Mu-t-tamiḻ* classification of *Iyal, Icai* and *Nāṭakam* presupposes the existence of dramatic literature. The commentators refer to several works on the grammar of the Drama or *Nāṭaka-t-tamiḻ*, none of them now extant. One of these commentators, *Aṭiyārkku-nallār* considers *Cilappatikāram* as an example of a work on *Mu-t-tamiḻ*. This statement supports the view that *nāṭaka-t-tamiḻ* or passages in the language of the drama may occur in narrative poems and epics. There is a class of works called *toṉmai*, defined in *Tolkāppiyam* as consisting of verse passages largely intermixed with prose passages and dealing with old stories. The commentaries on the *Sūtra* of *Tolkāppiyam* defining *toṉmai* refer to *Irāma-caritam* (the Life of Rāma), *Pāṇṭava-caritam* (the Life of the Pāṇḍavas) and *Takaṭūr-yāttirai* (the expedition against *Takaṭūr*) as examples of *toṉmai* works. The verse passages in these works were, in all probability, in *nāṭaka-t-tamiḻ* (the language of the drama). Apparently, in those early days, the drama had not developed into a distinct literary form; and in *Nāṭaka-k-kūttù* (dramatic performances), the speeches of the characters were extracted from narrative poems or epics and recited by the actors, who assumed the garbs of those characters, to the accompani-

ment of music and dance. And the poets wrote narrative poems probably with an eye to the dialogues being used for such dramatic representation. In these dramatic performances, the story was told by a character or by a chorus, (the fore-runner of the *kaṭṭiya-k-kāraṉ* of the later day *teru-k-kūttu*) who spoke in prose for the benefit of the audience. In some of these play-poems perhaps, this character was part of the story.[1] The reference to *Kampa-nāṭakam* in the commentaries on the *Vaiṣṇava Divya Prabandhas* and the practice of the *Cākkiyar*[2] giving dramatic representations of *Kampa-Rāmāyaṇam*[3] are valuable evidences in support of the statement that narrative poems or *toṭar-nilai-c-ceyyuḷ* were considered as furnishing examples of *nāṭaka-t-tamiḻ* in portions capable of being extracted for dramatic representation.

Reference may also be made, in this connection, to the following lines of a *Puṟam* song (*Puṟa-nāṉūṟu, 29*):

விழவிற்
கோடியர் நீர்மை போல முறைமுறை
யாடுநர் கழியுமிவ் வுலகத்துக் கூடிய
நகைப்புற னாகநின் சுற்ற
மிசைப்புற னாக நீ யோம்பிய பொருளே.

The commentary on these lines runs as follows: விழவின்கண் ஆடுங்கூத்தரது வேறுபட்ட கோலம்போல அடைவடைவே தோன்றி இயங்கி இறந்துபோகின்ற இவ்வுலகத்தின்கண் பொருந்திய மகிழ்ச்சியிடத்தாக நின்னுடைய கிளை; புகழிடத்தாக, நீ பாதுகாத்த பொருள்.

This may be rendered as,

" In this world of things which appear, move about and pass away in due order, like the characters assumed by the dancers at a festival, may your kith and kin have lasting joy; and may the treasures under your care and protection attain lasting fame."

---

1. The passages in the *Puṟam* anthology relating to *Kō-p-peruñcōḻaṉ's* renunciation are, in all probability, extracts from a narrative poem on the subject, the *cāṉṟōr* playing a definite part in the narrative, besides serving as chorus.

2. MS of a Cākkiyar play on the *Śūrpaṇakhā* episode based on Kampaṉ's poem is with Mr. P. N. Appuswami Iyer, Advocate, Mylapore, Madras.

3. It appears that the Kamparāmāyaṇam forms the recitation accompanying the shadow-play in some places in Trivandrum.

We have, in this passage, a reference to all the several elements of a drama—characters, costume, make-up, gesture and action, appearance upon and disappearance from the stage, of the characters of a play.

These *nāṭaka-k-kūttu* or dramatic performances did not however attempt any realistic representation. They were, on the contrary, definitely idealistic and were solely intent on bringing out the several *mey-p-pāṭu* and elucidating the different *rasas* or emotions; costume and make-up, gesture, music and dance were all intended to serve this main purpose. As narrative poems and plays alike could achieve this purpose of delineation of the *rasas*, there was no need for clear-cut sub-divisions of the Poetic Art into two different types—narrative poetry and dramatic poetry. Narrative poems and epics, (*Toṭar-nilai-c-ceyyuḷ*) and Campū-Kāvyas dealing with tales of long ago (*Toṉmai*) could alike be in large portions in *nāṭaka-t-tamiḻ*, furnishing passages for being extracted and used as texts for dramatic representations at festivals or on memorial occasions before kings, chieftains or other patrons. Therefore we have not only to examine the *Cilappatikāram* for examples of *nāṭaka-t-tamiḻ* and to extend our investigations to possible or probable extracts from *toṉmai* works whose names are handed down to us, *viz.*, *Irāma-caritam*, *Pāṇḍava-caritam* and *Takaṭūr-yāttirai*, but also to examine the poetic pieces of the eight anthologies *Eṭṭu-t-tokai* and the colophons thereto and the commentaries, if any, thereon, with a view to ascertaining whether or not they are extracts from *toṭar-nilai-c-ceyyuḷ* or long continuous poems, made for the purpose of dramatic representation.

Before doing so, a few extracts from the commentaries on *Tolkāppiyam* pertinent to the subject may be considered.

(1) நாடகவழக்காவது, சுவைபட வருவன வெல்லாம் ஓரிடத்து வந்தனவாகத் தொகுத்துக் கூறுதல். அஃதாவது, செல்வத்தானும் குலத்தானும் ஒழுக்கத்தானும் அன்பினானும் ஒத்தார் இருவராய்த் தமரின் நீங்கித் தனியிடத்து எதிர்ப்பட்டார் எனவும், அவ்வழிக் கொடுப்பாரும் அடுப்பாருமின்றி வேட்கை மிகுதியாற் புணர்ந்தார் எனவும், பின்னும் அவர் களவொழுக்கம் நடத்தி இலக்கணவகையான் வரைந்து எய்தினர் எனவும் பிறவும் இந் நிகரனவாகிச் சுவைபட வருவன வெல்லாம் ஒருங்கு வந்தனவாகக் கூறுதல். (தொல். பொருள். சூ. 56, இளம். உரை.)

This passage may be rendered thus:—

Dramatic usage (*nāṭaka-vaḻakkŭ*) means bringing together, in one context, all delectable features such as that a

lover and his beloved were equal in wealth, status, virtue, nobility of birth, and love, that they were both accidentally separated from their companions and met alone in a lonely place, that they came together because of their excessive love, that later on they continued in their *kaḷavu* or secret love in accordance with the rules of literary convention and that they ultimately married—these and other features being narrated as happening to the couple in question by the grouping together (by the poet) of all the delectable details (of the progress of love) in one episode.

(2) இவ்வதிகாரத்து 'நாடக வழக்கு' என்பன, புணர்ச்சி உலகிற்குப் பொதுவாயினும் மலைசார்ந்து நிகழுமென்றும் காலம் வரைந்தும் உயர்ந்தோர் காமத்துக்குரியன வரைந்தும் மெய்ப்பாடு தோன்றப் பிறவாறுங் கூறுஞ்செய்யுள் வழக்காம். (தொல். பொருள். சூ. 53, நச். உரை.)

This passage means:—

Dramatic usage (*nāṭaka-vaḻakkŭ*) means, in this chapter, the poetic usage which states that, though sexual union is a common feature of all the tracts of the land, yet it takes place only in the hilly tracts, and which fixes appropriate seasons therefor and sets up the progress of love among the noble-minded as the standard, such poetic usage serving to bring out the *mey-p-pāṭu* or expression of emotion.

(3) இச்செய்யுள் வழக்கினை நாடகவழக்கென மேற்கூறினார், எவ்விடத்தும் எக்காலத்தும் ஒப்ப நிகழும் உலகியல்போலாது, உள்ளோன் தலைவனாக இல்லது புணர்த்தன்முதலாகப் புனைந்துரைவகையாற்கூறும் நாடகவிலக்கணம்போல யாதானு மொரோவழி ஒருசாரார்மாட்டு உலகியலான் நிகழும் ஒழுக்கத்தினை எல்லார்க்கும் பொதுவாக்கி இடமுங்காலமும் நியமித்துச் செய்யுள் செய்தலை ஒப்புமை நோக்கி. (தொல். பொருள். சூ. 3, நச். உரை.)

This passage shows that *Tolkāppiyam* calls this poetic usage *nāṭaka-vaḻakkŭ* or 'dramatic usage', because of the similarity of 'poetic usage' to 'dramatic usage' in the following details, (1) the description of fictitious details with embellishments (2) the attribution of the special excellences and characteristics of a select few and their noble conduct and behaviour to all and sundry and (3) the limiting of the activities of individual characters to the (conventionally) appropriate places, times and situations.

These passages show, incidentally, the true nature of the *tiṇai* conventions and their non-relation to facts of actual life. They state that the object of the *tiṇai* classification, as of other poetic conventions, is solely the elucidation of emotion or

mey-p-pāṭu and that consequently *ceyyuḷ-vaḻakku* (the rules of Poetry) and *nāṭaka-vaḻakku* (the rules of Drama) are synonymous terms.

From these passages, one understands why, in Tamil, 'Drama' did not develop as a distinct literary form. We have in consequence to look for the elements of Drama in the poems and anthologies of early Tamil literature.

Before referring to the elements of the drama in the *Eṭṭu-t-tokai* or 'the Eight Anthologies', the complete narrative poems or epics now extant may be first considered.

Cintāmaṇi does not contain many passages which can with modification be used for dramatic purposes.

The dramatic form of many passages in *Cilappatikāram* is emphasised by its commentator *Aṭiyārkku-nallār,* who says that passages in the poem justify their being cited as examples of *nāṭaka-t-tamiḻ.* The Kōvalaṉ story has in consequence been a favourite play from the early days of the Tamil drama.

In *Maṇimēkalai* also, there are a few passages of dramatic value. The reference to this poem as *Maṇi-mēkalai-tuṟavu* has some significance in this connection.

But a detailed examination of these three poems with a view to determining which portions of them are *nāṭaka-t-tamiḻ* is beyond the scope of this paper.

The three *toṉmai* works whose names are known to us (*Irāma-caritam, Pāṇṭava-caritam* and *Takaṭūr-yāttirai*) may be considered next. The available extracts from these works in *Puṟa-t-tiraṭṭu*[1] (portions of which anthology have been published by Pandit S. Somasundara Desikar of the Tamil Lexicon Office, University of Madras) and in the commentaries[2] are sufficient evidence of the dramatic quality of several of these passages.

A few passages from *Takaṭūr-yāttirai* cited in the commentary on *Tolkāppiyam* may be cited as examples, with the notes thereon by the commentator *Nacciṉārkkiṉiyar*:—

நாளும் புள்ளுங் கேளா ஊக்கமொ
டெங்கோ னேயினன் ஆதலின் யாமத்துச்
செங்கால் வெட்சியுந் தினையுந் தூஉய்

1. The entire anthology is being published in the Journal of the Oriental Institute, University of Madras.

2. There is a passage, for example, from *Takaṭūr-yāttirai* cited in the commentary on *Takka-yāka-p-paraṇi.*

மறிக்குரற் குருதி மன்றுதுக ளவிப்ப
விரிச்சி யோர்த்தல் வேண்டா
வெயிற்புறந் தருதும்யாம் பகைப்புல நிரையே.

இது விரிச்சி விலக்கிய வீரக்குறிப்பு. (தொல். பொருள். சூ. 58, நச். உரை.)

This passage may be rendered thus:—

'Our chief has gone (in advance) with an enthusiasm which will not consider the auspicious hours or consult the omens; therefore, there is no need to consult the omens by spilling the blood of goats and thereby allaying the dust of the public place and by scattering (in ceremonial rite) the *tiṉai* grain and the red-footed *veṭci* flowers. We shall anon bring, to the esplanade outside our fort, the herds of cattle grazing in the pastures of the enemy country.'

And the note runs: "This is an expression of heroism which disregards omens."

This passage is stated to be an extract from *Takaṭūr-yāttirai*. Other extracts from *Takaṭūr-yāttirai* have such notes as:— இது கண்டார் கூற்று. (This is the speech of the spectators.) இது மறவர் கூற்று. (This is the speech of the soldiers). One of these extracts, with the note of the commentator thereon, is very significant. The note is as follows:—

இது சேரமான் பொன்முடியாரையும் அரிசில்கிழாரையும் நோக்கித் தன் படை பட்ட தன்மை கூறக் கேட்டோற்கு அவர் கூறியது. (தொல். பொருள். சூ. 67, நச். உரை.)

'This is the speech, in answer, of *Poṉ-muṭiyār* and *Aricil-kiḻār*,[1] when they were asked by *Cēramāṉ* to describe to him how his army suffered a defeat.'

Poṉ-muṭiyār and *Aricil-kiḻār* in this passage are characters in *Takaṭūr-yāttirai*. These names occur in the colophons to some of the poems of the anthology *Puṟa-nāṉūṟu*. An examination of

---

1. A speech by two persons at once is uncommon in actual life, but quite common in play and in narrative poems—a fact which can be safely utilised for determining whether a speech in verse is to be attributed to an individual of that name or to a character in a poem or drama. This criterion is specially valuable, as the anthologists and the commentators seldom indicate whether they are extracting the illustrative passages from longer poems, the distinction between poets and characters in poems being immaterial for their purposes.

the pieces extracted in that anthology under these two names[1] shows that they are relatable to the story of *Takaṭūr-yāttirai* and are therefore probably extracts of speeches of those two characters of that work. A scrutiny of the several pieces attributed to *Auvaiyār* in the Puṟam anthology leads to a strong inference that they are also extracts of speeches by *Auvaiyār*, a character in *Takaṭūr-yāttirai.*[2]

The following are examples of references to *Irāma-caritam* and *Pāṇṭava-caritam* in the commentaries.

(1) இவை தனித்து வாராது தொடர்நிலைச்செய்யுட்கண் வரும்; அவை தகடூர்யாத்திரையினும் பாரதத்தினும் காண்க. (தொல். பொருள். சூ. 72, நச். உரை.)

Such passages as these do not occur as separate poems but occur in long narrative poems. They are to be seen in *Takaṭūr-yāttirai* and *Pāratam* (another name, apparently, for *Pāṇṭava-caritam*).

(2) அரசன் தூதுசேறல் பாரதத்து வாசுதேவன் தூது சென்றவாற்றால் உணர்க. (தொல். பொருள். சூ. 26, நச். உரை.)

That a king could be an ambassador is seen in of *Vāsudēva* going as an ambassador in *Bhārata.* (The reference is to Kṛṣṇa going to Dhuryodhana's court as *dūta* in the Tamil *Bhārata* also.)

(3) இராமன் இலங்கை கொள்வதன் முன் வீடணற்குக் கொடுத்த துறையும் அது. (தொல். பொருள். சூ. 67, நச். உரை.)

The theme of the giving of Laṅkā to Vibhīṣaṇa by Rāma before taking possession of it is also an example of the same theme.

(4) அது குருகுல வேந்தனைக் குறங்கறுத்த ஞான்று இரவு ஊரெறிந்து பாஞ்சாலரையும் பஞ்சவர் மக்களைவரையுங் கொன்று வென்றி கொண்ட அச்சுவத்தாமாவின் போர்த்தொழில் போல்வன........இப்பாரதப் பாட்டினுள் அவ்வாறுதல் காண்க. (தொல். பொருள். சூ. 72, நச். உரை.)

This theme is illustrated by the acts of war of *Accuva-t-tāmā* when he triumphed over the enemies, on the night when the

1. The song *Puṟa-nāṉūṟu* 146 seems to be an apparent exception. *Aricil-kiḻār* intercedes with *Pēkaṉ* on behalf of *Pēkaṉ*'s wife *Kaṇṇaki*; but the *Pēkaṉ-Kaṇṇaki* story may, after all, be an episode in *Takaṭūr-yāttirai,* in which case there is no need to postulate an *Aricil-kiḻār* other than the character in *Takaṭūr-yāttirai.*

2. The author of this paper is attempting a reconstruction of the work *Takaṭūr-yāttirai* by finding the extracts therefrom in the anthologies and the commentaries and collating them.

king of the *Kuru* race was felled in the thigh, by destroying the city and killing the Pāñcālas and the five children of the *Pāṇḍavas.* (Then the illustrative passage is extracted.) Note that the theme is illustrated by this *Pārata-p-pāṭṭu* (poetical passage from *Bhārata*).

Another extract, apparently from the Tamil Rāmāyaṇa, is preceded by this remark:—

அது பரதனும் பார்த்தனும்போல்வார் அரசுதுறந்த வென்றி. (*தொல். பொருள். சூ.* 76, *நச். உரை.*) (This theme is illustrated by the heroic renunciation of kingship by persons like *Bharata* and *Pārtha.*)

And to the excerpt which describes the renunciation of kingship by Bharata is appended this note.—*இஃது அரசுகட்டி னீத்தபால்.* (This is the theme of renunciation of the throne.)

There are two songs in the *Puṟa-nāṉūṟu* collection which can be assigned to *Pāṇṭava-caritam.* One of them (*Puṟam,* 366) is addressed to *Taruma-puttiraṉ,* according to the colophon; he is addressed as *aṟavōṉ-makaṉ* in the song; and the colophon says that the song is the speech of *Kautamaṉār.* It is ridiculous to postulate a Tamil King *Taruma-puttiraṉ* with an *Aṟavōṉ* as his father; and if the poem is addressed to *Yudhiṣṭhira,* then Gautama who addresses him in Tamil verse is also a character in a Tamil poem along with *Taruma-puttiraṉ.* The other piece of the *Puṟam* anthology has the colophon: *சேரமான் பெருஞ்சோற்று உதியன் சேரலாதனை முரஞ்சியூர் முடிநாகராயர் பாடியது*: Sung by *Murañciyūr-muṭi nāka-rāyar* about *cēramāṉ-peruñ-cōṟṟu-Utiyaṉ Cēralātaṉ.* The theme according to the colophon is either *cevi-y-aṟivuṟūu*[1] or *vāḻttiyal.* The author of the colophon apparently is not certain whether this song is an example of 'advice given by a great man' or 'blessing'. There is a significant passage in the commentary of *Nacciṉārkkiṉiyar* on Tolkāppiyam relating to the colophonist of *Puṟanāṉūṟu* who indicated the themes illustrated:

தத்தம் புது நூல் வழிகளாற் புறநானூற்றிற்குத் துறை கூறினாரேனும் அகத்தியமுந் தொல்காப்பியமுமே தொகைகளுக்கு நூலாகலின் அவர் சூத்திரப் பொருளாகத் துறை கூறவேண்டு மென்றுணர்க.[2]

Although they indicated the themes to the *Puṟa-nāṉūṟu* songs according to their new grammars, yet the grammars for the

---

1. These terms are defined in *Tolkāppiyam Poruḷ. Sūtra.* 424-6.
2. *Tol, Poruḷ,* 90, *Nacci.*

Tokai works or anthologies being only *Akattiyam* and *Tolkāppiyam*, it must be remembered. that themes must be in accordance with their *Sūtras* (*i.e.*, the *Sūtras* of *Akattiyam* and *Tolkāppiyam*).

Naccin̲ārkkin̲iyar accordingly differs from this colophon and cites this song as an example of *ōmpaṭai* in these words:—

பகை நிலத்தரசற்குப் பயந்தவாறு கூறிப் பின்னர்த் 'திரியாச்சுற்றமொடு விளங்கி நடுக்கின்றி நிற்பாய்' என அச்சந் தோன்றக் கூறி ஓம்படுத்தலின் ஓம்படைவாழ்த்தாயிற்று.

After stating how the king was afraid of the kings of the enemy countries and after expressing his own concern for the welfare of that king, as blessings are invoked in these words "May you remain with your kith and kin unshaken and unaffected'', this (poem) is *Ōmpaṭai-vāḻttu*.

From this note[1], it is apparent that Naccin̲ārkkin̲iyar thinks that *Muṭi-nāka-rāyar* is afraid that evil will befall the Cēra King, as he, afraid of war, had not joined either side in the Great Bhārata War and that *Muṭi-nāka-rāyar* makes this speech to avert the impending evil.

The colophons of the anthologies remain to be examined with a view to finding out whether the passages they relate to are excerpts from longer poems of a dramatic nature.

The following colophons in *Pur̲a-nān̲ūr̲u* indicate that the passages they relate to are extracts.

(1) *அவன் (சோழன் குளமுற்றத்துத் துஞ்சிய கிள்ளிவளவன்) 'எம்முள்ளீர், எந் நாட்டீர்' என்றாற்கு ஆவூர் மூலங்கிழார் பாடியது.* (புறம். 38.)

This is sung by *Āvūr Mūlaṅkiḻār* to him (*Cōḻan̲-kuḷamur̲r̲attu-t-tuñciya Kiḷḷi Vaḷavan̲*) when he asked "wherefrom are you ? To which land do you belong?"

(2) *சோழன் நலங்கிள்ளி தம்பி மாவளத்தானும் தாமப்பல்கண்ணனும் வட்டுப்பொருவுழிக் கைகரப்ப வெகுண்டு வட்டுக்கொண்டெறிந்தானைச் 'சோழன் மகன் அல்லை' என நாணியிருந்தானைத் தாமப்பல்கண்ணனார் பாடியது.* (புறம். 43.)

This song by *Tāma-p-pal-kaṇṇan̲ār* was addressed to Māvaḷattān̲, younger brother of Cōḻan̲-Nalaṅkiḷḷi. They were playing dice. Māvaḷattān̲ was angry on seeing the other person hide with his hand the throw which was unfavourable to him; and the

1. This note of *Naccin̲ārkkin̲iyar* might have been influenced also by his knowledge of the context of this song in the Tamil *Bhāratam*.

Prince threw the peices at him. Thereupon Tāma-p-pal-kaṇṇaṉār remarked 'you are not the son of a Cōḻa'; and Māvaḷattāṉ was ashamed. That was the occasion for this song.

(3) அவன் (பாரி) மகளிரைப் பார்ப்பார்ப்படுக்கக் கொண்டுபோவான் பறம்பு விடுத்த கபிலர் பாடியது. (புறம். 113.)

This song is by *Kapilar* when he left the *Paṟampu*, taking the daughters of Pāri to be left in the custody of Pārppār (Brahmins).

(4) வேள்பாரி துஞ்சியவழி அவன் மகளிரைப் பார்ப்பார்ப்படுத்து வடக்கிருந்த கபிலர் பாடியது. (புறம். 236.)

This is sung by *Kapilar* when he decided to starve himself to death (by *vaṭakkiruttal*) after leaving the daughters of *Vēḷ Pāri* with Pārppār (Brahmins) on Pāri's death.

(5) இளங்கண்டீரக்கோவும் இளவிச்சிக்கோவும் ஒருங்கிருந்தவழிச் சென்ற பெருந்தலைச்சாத்தனார் இளங்கண்டீரக்கோவைப் புல்லி இளவிச்சிக்கோவைப் புல்லாராக, 'என்னை என்செயப் புல்லீராயினீர்' என அவர் பாடியது. (புறம். 151.)

Peruntalai-c-cāttaṉār went to where *Iḷaṅkaṇṭīra-k-kō* and *Iḷavicci-k-kō* were together. He embraced *Iḷaṅkaṇṭīra-k-kō* and did not embrace *Iḷavicci-k-kō*; whereupon the latter asked him "why do you not embrace me" and he sang this in reply.

(6) கோப்பெருஞ் சோழன் வடக்கிருந்தானுழைச் சென்ற பிசிராந்தையாரை "கேட்குங் காலம் பலவாலோ? நரை நுமக்கில்லையாலோ?" என்ற சான்றோர்க்கு அவர் சொற்றது. (புறம். 191.)

This is the reply of *Picirāntaiyār* who went to see *Kō-p-peruñcōḻaṉ* when the latter was dying (by *vaṭakkiruttal*), on being asked by *Cāṉṟōr* (who were near the dying king): "we hear that you are very old and yet you have no grey hairs. How is that?"

We have another type of colophons which make it clear that the passage are spoken by and addressed to characters in poems and not individuals.

A few examples are:—

(1) சோழன் நலங்கிள்ளி உறையூர் முற்றி யிருந்தானையும் அடைந்திருந்த நெடுங்கிள்ளியையும் கோவூர்கிழார் பாடியது. (புறம். 45.)

This is sung by Kōvūrkiḻār and addressed to *Cōlaṉ Nalaṅkiḷḷi* who besieged *Uṟaiyūr* and *Neṭuṅkiḷḷi* who was inside the fort. In life, one cannot address at the same time two persons one inside and the other outside a fort.

(2) அவரை (சேரமான்குடக்கோ நெடுஞ்சேரலாதனையும் சோழன் வேற்பஃறடக்கைப்பெருவிறற் கிள்ளியையும்) அக்களத்திற் பரணர் பாடியது. (புறம். 63.)

This is sung by *Paraṇar* in that battle-field and addressed to *Cēramāṉ-kuṭa-k-kō Neṭuñcēralātaṉ* and Cōḻaṉ *Vēṟpakṟaṭakkai-p-peruviṟaṟkiḷḷi.*

(சேரமான் கணைக்காலிரும் பொறை சோழன் செங்கணானோடு போர்ப்புறத்துப் பொருது பற்றுக் கோட்பட்டுக்குடவாயிற் கோட்டத்துச் சிறையிற் கிடந்து, 'தண்ணீர்தா' என்று பெறாது பெயர்த்துப் பெற்றுக் கைக் கொண்டிருந்து உண்ணான் சொல்லித் துஞ்சிய பாட்டு. (புறம். 74.)

This song is by *Cēramāṉ Kaṇai-k-kāl-irumpoṟai* when he died without drinking the cup of water which he held in his hand after asking for it and not obtaining it at first and obtaining it later; he was then a prisoner immured in *Kuṭa-vāyiṟ-kōṭṭam* being taken captive when fighting with *Cōḻaṉ Ceṅkaṇāṉ* at *Pōr-p-puṟam.* If the poem is actually Cēraṉ's, on what he did he write it ? or who heard it sung? and how was it preserved? A host of absurdities must be believed in, if the passage is not taken as a speech imagined by a poet. And the details of the colophon obviously indicate the context in the narrative poem from which the speech is extracted,

(4) கல்லாகியும் இடங்கொடுத்த கோப்பெருஞ்சோழனை வடக்கிருந்த பொத்தியார் பாடியது. (புறம். 223.)

This song is by *Pottiyār* who sat in the North starving himself to death (did *prāyōpaveśana*); and it is addressed to *Kō-p-peruñcōḻaṉ* who gave room for him even after he became a (memorial) stone. The miraculous nature of the incident set out in the colophon is sufficient proof that the passage is an extract from a poem in which *Pottiyār* and *Kō-p-peruñcōḻaṉ* are characters.

(5) 'சேரமான் கருவூரேறிய ஒள்வாட்கோப் பெருஞ்சேரலிரும் பொறையைக் கண்ட ஞான்று, நின் உடம்பு பெறுவாயாக' என அவனைக் கண்டு தம்முடம்பு பெற்று நின்ற நரிவெரூஉத்தலையார் பாடியது. (புறம். 5.)

This song is by *Nari-verūu-t-talaiyār* who, being told "you will get your body again when you see *Cēramāṉ Karuvūr-ēṟiya Oḷ-vāṭ-kō-p-peruñcēral-irumpoṟai*", went and saw that king and regained his body.

On an examination of the *Pūṟam* anthology made in this manner, it is found that most of the peices of the collection are extracts from one long poem or another dealing with the following among other topics:—

(1) An internecine struggle between *Kō-p-peruñ-cōḻaṉ* and his sons culminating in the king's *Vaṭakkiruttal* along with his friends and supporters.

(2) Another internecine struggle between *Neṭuṅ-kiḷḷi*[1] on one side and *Nalaṅkiḷḷi* and his brother *Māvaḷattāṉ* on the other.

(3) The war which ended with the battle of *Talaiyāṉaṅkāṉam.*[2]

(4) *Cōḻaṉ Ceṅkaṇāṉ's* war with the *Cēra* king.[3]

(5) *Pāri* and his daughters and *Kapilar.*

(6) *Perunaṟkiḷḷi's* wars and the successful performance by him of the *Rājasūya.*[4]

(7) *Kumaṇaṉ.*

An analysis of the other anthologies is beyond the scope of this paper. But sufficient emphasis has been laid on this new viewpoint to make it clear that an analytical study in this new light of the early Tamil Literature now extant is of fundamental importance not only to the students of the development of the Tamil Drama but also to the students of the early history of the Tamil country, its literature, culture and civilization.

One quotation more, in conclusion:

वैदिकं धर्मद्वयम् अर्जुनाय....उपदिदेश गुणाधिकैर्हि गृहीतोऽनुष्ठीयमानश्च धर्मः प्रचयं गमिष्यतीति । तं धर्मं भगवता यथोपदिष्टं वेदव्यासः सर्वज्ञो भगवान् गीताख्यैः सप्तभिः श्लोकशतैरुपनिबबन्ध (शाङ्करभाष्ये) ।

Śrī Kṛṣṇa taught *Arjuna* the two-fold Dharma of the Vedas, as the Dharma accepted by the most virtuous persons and acted upon by them would become popular. That Dharma according

1. It is possible that *Neṭuṅkiḷḷi* is the same as *Kō-p-peruñcōḻaṉ* and there was only one internecine struggle and not two, though the evidence available is inconclusive either way.

2. Puṟam, 72. The commentary says that the Pāṇḍya king who won the battle was contemptuously referred to by the enemy kings as a 'mere stripling' when they were in their respective cities and that he was taunted by them flushed with the strength of their armies when he faced them in battle. The words are உளையக்கூறியதனைத் தம்மிடத்திருந்து கூறியதாகவும் and சிறுசொற் சொல்லியதனைப் போர்க்களத்து எதிர்பட்டுக் கூறியதாகவும் கொள்க. This comment makes it clear that the speech of the Pāṇḍya king is made on the battlefield.

3. *Poykaiyār* was probably a character in this poem and his *Kaḷavaḻi* an inset song.

4. *Auvai* (of *Puṟa-nāṉūṟu* 367) is probably a character who speaks the '*Bharata-vākya*', blessing the three Tamil kings.

to the teaching of the Bhagavān, the all-knowing Bhagavān Veda Vyāsa embodied in the seven hundred verses known as the *Gītā* (Śaṅkara's ccmmentaries on the *Gītā*).

Vyāsa, then, is the author of the *Gītā*; and Śrī Kṛṣṇa, Arjuna, Dhṛtarāṣṭra and Sañjaya are all characters in that poem. Still everyone who quotes from the *Gītā*, including Śrī Śaṅkara himself, says "The Bhagavān said", "Arjuna said" etc. It is no wonder then that the same practice has obtained among the anthologists and annotators of early Tamil Literature.

ḻ in Kannaḍa becaused of its *ekasthāni* relationship to the *mūr-dhanya* plosive ḍ.

The Śabdamaṇidarpaṇa belonging to the 13th century (by which time the sound ḻ was far on the road to disappearance in Kannaḍa), devotes as many as seven *sūtras* to the discussion of the rules relating to the ḻ-sound. Among other things it prescribes the need for the use of ḻ in words according to the usage of great poets [23]: *mahākavi dṛṣṭamam nirākuḷam pēḷge.* Sūtra 48 of the same grammar refers to the occurrence of the sound ḻ as an absolute final in Kannaḍa,—which is an implied recognition of the "continuant" character of the sound.

(To be continued.)

THF ASTRONOMICAL DATA OF THE PARIPĀḌAL

BY

K. G. SANKAR.

The earliest extant Tamil̲ works are the so-called Saṅgham collections known as the *Eṭṭuttokai*, *Pattuppāṭṭu* and the *Patiṉeṇ-Kīl̲kkaṇakku*. The *Paripāḍal* is one of the *Eṭṭuttokai* and includes 24 poems set to music, by various authors and on various subjects. The 11th *Paripāḍal* is a poem on the river Vaiyai, composed by the poet Nallanduvaṉār. Apart from its considerable literary merits, it is of unique interest in that it enables us to fix the Saṅgham age accurately, by a careful consideration of its astronomical data. But, owing to difficulties of interpretation and calculation, all efforts to do so, including mine, have so far proved unsatisfactory, and scholars have therefore tacitly given it up as a hopeless task. Failing in a frontal attack, I have recently been trying flanking movements, and, after various trials and failures, I believe I have after all succeeded in solving the riddle, though the data I have now arrived at goes quite against the view I have urged in various papers regarding the Saṅgham age. The data are contained in the following opening lines of the poem:—

விரிகதிர் மதியமொடு வியல்விசும்பு புணர்ப்ப
வெரிசடை யெழில்வேழந் தலையெனக் கீழிருந்து
தெருவிடைப் படுத்தமூன் றொன்பதிற் றிருக்கையு
ளுருகெழு வெள்ளிவந் தேற்றியல் சேர
வருடையைப் படிமகன் வாய்ப்பப் பொருடெரி
புந்தி மிதுனம் பொருந்தப் புலர்விடிய
லங்கி யுயர்நிற்ப வந்தணன் பங்குவி
னில்லத் துணைக்குப்பா லெய்த விறையமன்
வில்லிற் கடைமகர மேவப்பாம் பொல்லை
மதிய மறைய வருநாளில் வாய்ந்த
பொதியின் முனிவன் புரைவரைக் கீறி
மிதுன மடைய விரிகதிர் வேனி
லெதிர் வரவு மாரி யியைகெனவிவ் வாற்றாற்
புரைகெழு சையம் பொழிமழை தாழ.

The meaning of the first three lines is not quite clear. The commentator Parimēlal̲akar interprets them to mean that the

heavens were divided into three *Vīthīs* named Meṣa, Ṛṣabha and Mithuna *Vīthīs*, each consisting of 9 *nakṣatras*. The Meṣa *Vīthī* is said to have comprised the 4 *rāśis* Ṛṣabha, Mithuna, Karkaṭaka and Siṁha; the Ṛṣabha *Vīthi* the 4 *rāśis*, Kanyā, Tulā, Mīna and Meṣa; and the Mithuna *Vīthi*, the remaining 4 *rāśis* Vṛścika, Dhanus, Makara and Kumbha. The three *Vīthis* and their component *rāśis* as stated here are also mentioned in the *Piṅgala-Nighaṇṭu*. But it is doubtful if the text can bear this interpretation. It is not certain that the conventional division into *vīthīs* dates back to such an early period. Again, Meṣa, Ṛṣabha and Mithuna are not mentioned by name, but are only said to be indicated by the words *Eri*, *Śaḍai* and *Vēḻam*. *Eri* means fire, and therefore indicates Kṛttikā, whose presiding deity is Agni, and, through Kṛttikā, Ṛṣabha which includes $\frac{1}{4}$ Kṛttikā. The equation *eri*=fire=Agni=Kṛttikā=Ṛṣabha, seems rather far-fetched; and it is not clear why Ṛṣabha is not indicated by Rohiṇī, the whole of which is in Ṛṣabha, rather than by Kṛttikā, part of which is in Meṣa. In the same way *Śaḍai* is said to indicate Mithuna, through Ārdrā, whose deity is Rudra, the god with *śaḍai;* and *Vēḻam* Meṣa, through Bharaṇī, whose *yoni* is *Vēḻam* (elephant). In a previous paper, I contended that the passage indicates the *asterisms* rather than the *nakṣatra* segments of Kṛttikā, Ārdrā and Revatī or Bharaṇī (both have for *yoni* the elephant) to be located in Ṛṣabha, Mithuna and Meṣa *rāśis*, and deduced therefrom some chronological limits for the present poem. But now I am not sure that Parimēlaḻakar has interpreted these three lines correctly. They seem to mean only "in the heavens which have been spaced out into 27 mansions named *eri*, *śaḍai*, *vēḻam*, etc., (whatever the *nakṣatras* they indicate) for the bright moon to rest"; and it is therefore unsafe to draw any chronological inferences from a passage of such doubtful import.

Supposing, however, that Parimēlaḻakar's interpretation is correct, let us see to what inferences it leads us. The asterisms Kṛttikā, Ārdrā and Revatī or Bharaṇi would be in Ṛṣabha (30° to 60°), Mithuna (60° to 90°) and Meṣa (0° to 30°), the *Yogatārā* of Revatī is identified with 6 Piscium, whose longitude in 1690 A. C. was, according to Flamsteed's *Catalogus Brittanicus*, 15°32′. If therefore by *Vēḻam* we mean Revatī, it could not have been in Meṣa before 1690—$(15+\frac{32}{60}\times 72)=572$ A. C. as the rate of precession is 1° for every 72 years. If on the other hand

by *Vēlam* we mean Bharaṇī which is identified with 35 Arietis (42°36′ in 1690 A. C.) or with 41 Arietis (43° 52′ in 1690 A. C.), it was in Meṣa from 1690—$(43+\frac{52}{60} \times 72)$=1470 B. C. to 1690-$(12+\frac{36}{60} \times 72)$=773 A. C. This period of 2242 years (1470 B. C. to 773 A. C.) is however too wide for our purpose. But Kṛttikā and Ārdrā will help us to define the limits more closely. The *yogatārā* of Kṛttikā is identified with Alcyone (55°-40′ in 1690 A. C.); and it could not have been in Ṛṣabha before 1690—25·40/60 × 72=159 B. C. The *yogatārā* of Ārdrā is identified with Orionis (84·24° in 1690 A. C.) or with 135 Tauri (83·20° in 1690 A. C.); and it could not have been in Mithuna before 1690—24.25/60 × 72=69 B. C. Combining the inferences from the location of Revatī or Bharaṇī Kṛttikā and Ārdrā in Meṣa, Ṛṣabha and Mithuna respectively, we may conclude that the 11th *Paripāḍal* dates batween 69 B. C. and 773 A. C. But this does not take us beyond the present state of our knowledge as to the limits (*C.* 1 to 700 A. C.) of the Saṅgham age. For, on the one hand, the reference to Gajabāhu in the *Śilappadikāram* indicates that the Saṅgham age cannot be dated before the 1st Century A. C.; and, on the other hand, it is certain that *C.* 700 A. C. is the later limit, as, according to the bigger Ciṉṉamaṉūr plates, the Saṅgham was founded and the victory at Talai-y-ālaṅkāṉam, famed in the Saṅgham works, was won by ancestors of Māṟavarmaṉ Arikēsarī. It may also be pointed out that, according to Parimēlaḻakar, the *nakṣatras* were not Kṛttikādi, as in that case Revatī or Bharaṇī should be in Mīna, not Meṣa. It should also be noted that the rate of precession has been here assumed to be 1° for every 72 years, and not, as suggested by Mr. L. D. Svāmikaṇṇu Piḷḷai, 1° for every 60 or 61 years, as the longitudes given by Flamsteed are tropical, and there is no evidence to show that sidereal longitudes were used in India before the time of Āryabhaṭa (*C.* 500 A. C.).

We are then told that Venus was in Ṛṣabha (30° to 60°) Mars in Meṣa (0° to 30°), and Mercury in Mithuna (60° to 90°) and that the time was day-break. Then we have the phrase ***aṅgi uyar nṛpa.*** Parimēlaḻakar says this means that Kṛttikā was in the Zenith. If this is correct, the Sun must have been in 90°+39° (true longitude of Kṛttikā)=129°, and Venus and Mercury, whose maximum distances from the Sun are 48° and 26°, cannot have longitudes less than 81° and 103°, which are at least 21° and 13° beyond the required positions. It has therefore been con-

tended that *uyar* cannot mean "Zenith", but only "visibly high up". As sgainst this, it may be urged that in a purely astronomical passage like this, it would be more reasonable to interpret *uyar* in its technical sense of *ucca*, and that, if Kṛttikā was not in the Zenith, there is no reason for its being mentioned in this passage, and there would be no indication of the Sun's position, while all the other planets are correctly located. We have, therefore, to accept the Sun's longitude as 129° and find out ways of reconciling this with the positions given for Venus and Mercury. One alternative would be to take the positions given in this passage for all the planets as their mean positions. But while the mean positions of Mars, Jupiter and Saturn do not vary greatly from their true ones, the true positions of Mercury and Venus depend more on the position of the Sun rather than on their own mean positions, which vary so considerably from their true ones, as to give an altogether incorrect idea of their location. Besides, I have made careful calculations by mean motions of the planets, and could not get a single date to suit the given data between C. 1 and 700 A .C. This alternative therefore must be given up. The only other explanation that I can think of for the discrepancy is that in the early times in which the *Paripāḍal* was composed, the Hindus had not yet succeeded in calculating correctly the true motions of the minor planets Venus and Mercury, whose daily mean motions are 1· 6 and 4· 1 respectively, and that in calculating suitable dates for the astronomical data of the 11th *Paripāḍal*, we may practically ignore the positions of Venus and Mercury given in the text.

It may be asked whether, in view of the discrepancy noted here, we should not rather discard the given data as purely fictitious or conventional. I do not think so. For, I have not found these same positions given in the *Bṛhat-Jātaka* or other astrological works among the conventional conjunctions for heavy showers. Neither can they be fictitious, for, barring Venus and Mercury, they work out correctly, involve no astronomical anomalies, and the poet could have no object in stating purely fictitious data in such detail when they are not relevent to the main purpose of his poem. We have, therefore, no alternative but to take the data as genuine and perhaps copied from an almanac of those days, and seek for other explanations regarding the discrepancy pointed out, if the explanation I have offered is not deemed satisfactory.

Jupiter is said to be beyond the two houses of Saturn, that is, in Mīna (330° to 0°). In Hindu astrology, each solar sign is said to have a planet for its lord, and the lord of Makara and Kumbha is Saturn. This reference to the two houses of Saturn shows that the poet was acquainted with Hindu astrology, as the mention of Mithuna and Makara by their Sanskrit names also indicates. Saturn is said to be in *villir Kaḍai Makara.* This may be taken to mean "In Makara, next to Dhanus *(villirku-aḍai)*", or "in the last quarter of Dhanus *(villil-Kaḍai)* and Makara". If the former meeting is correct, Saturn was in Makara (270° to 300°) as Parimēlaḻakar construes. If the latter meaning is preferred, Saturn was in the junction point of Dhanus and Makara, that is, exactly 260°, or at least its longitude was not less than 270°—7°30′=262°30′, the beginning of the last quarter of Dhanus. In any case, Saturn cannot have been 13° distant from the beginning of Makara, as it would have to be in Mr. L. D. Svāmikaṇṇu Piḷḷai's dates for the *Paripāḍal* (16th June 634 A.C.). It may be pointed out that, according to Hindu astrology, all the planets are here said to be located in their *svakṣetras* (own houses), though such a grouping is not said to have any astrological significance, so far as I have been able to find out from the astrological works accessible to me.

Then we have the words *pāmbollai madiya maṟaiyavaru nāḷil.* They naturally mean that a lunar eclipse was shortly expected, "on a day when the serpent was quickly coming to obscure the moon", though it is possible to take them to mean that the moon set in the region of Āśleṣā (the asterism of Sarpa). But the use of the word *varu* and the absence of the locative suffix in *pāmbu* decide us in favour of the former interpretation. Agastya (Canopus) is then said to have reached Mithuna (60° to 90°), breaking forth from his high place, but he is not said to have become visible.

The chronological significance of this reference to Agastya has been completely missed by all scholars who have hitherto dealt with this problem. I have been at some pains to study the position and motion of Agastya, as I felt that here was a clue which might lead to a discovery of the true date of the ***Paripāḍal.*** Flamsteed gives us the longitude of Canopus in 1690 A. C. as 100°46′. Its position therefore at the beginning of the Christian era, was in 100°46′—1690°/72=77°18′, and in 700 A. C. its longitude was 77°18′+700°/72=87°1′. The present ***Sūryasiddhānta***

(10th Century A. C.) gives its longitude as 90°, which it would have attained in 700+(2°59′ × 72)=915 A. C. Thus it is clear that from 1 A. C. to 700 A. C., Agastya was always in Mithuna. What then does the *Paripāḍal* mean by saying that on a particular day Agastya *reached* Mithuna, breaking forth from its high place? The meaning can only be that the heliacal rising, not the *visible rising*, of Canopus occurred on that particular day. John Bentley (*Historical View of the Hindu Astronomy*, 1825, pp. 162-3) has explained clearly how to determine the day on which the heliacal rising of Canopus occurs at Ujjain. It is, therefore, worth quoting here. " Take a celestial globe, in which the stars are correctly laid down, and rectify it for the latitude of Ujjain 23°11′ N., bring the star Canopus to the eastern horizon, and mark the point on the ecliptic then in the horizon, with its distance from some fixed star east or west of it, lying in or near the ecliptic; this will be cosmical point, and its longitude in the Hindu sphere, will be known from its distance in degrees east or west of the star. Measure $10\frac{1}{2}$° towards the east, perpendicular to the horizon, and mark the point where it falls on the ecliptic, in respect to its distance east or west of some fixed star whose longitude is given in the Hindu sphere, this will be the heliacal point, and its longitude in the Hindu sphere will be known from its distance east or west of the star. Thus, the globe being rectified for the latitude, and the star Canopus brought to the eastern horizon, the point of the ecliptic then on the horizon will be found to be about 10°56′ west of Regulus (Maghā), whose longitude in the Hindu sphere is 4^s-9°; consequently the longitude of the cosmical point in the Hindu sphere is 4^s-9°—10°56′=3^s-28°4′; now measuring $10\frac{1}{2}$° perpendicular to the horizon towards the east, as directed, the point will fall on the ecliptic about 20° to the west of Regulus; therefore the longitude of this point in the Hindu sphere is 4^s-9°—0°20′=4^s-8°—40′, to which the sun must *invariably* come at the heliacal rising of Canopus at Ujjain. The Hindu sphere being sidereal, and consequently fixed, the cosmical and heliacal points thus shown, are also nearly fixed, they were so in the time of Varāha, and they are the same now. But it is far otherwise, in the moveable or tropical sphere, in which the variation is considerable, the longitude of the cosmical and heliacal points increasing as the time is more modern ". From the above, it will be seen that the heliacal rising of Canopus takes place *invariably*, when the Sun's longitude is 128°40′. We can arrive at the same result by the methods of Hindu astro-

nomy. The rule on the subject as given by Varāhamihira (*Pañca-Siddhāntikā*, Ch. 14, st. 39-40) is:—Multiply 25 by $\frac{1}{2}$ the equinoctial shadow; take the corresponding arc, add 15, multiply by 10 and add 21 times the equinoctial shadow; the result are the *vinādis*, by which calculate the *lagna* from the beginning of Karkaṭaka; when the Sun stands at that point, Agastya becomes *visible* in the south. Calculating by this method, Varāha arrives at 143° as the Sun's longitude, when Agastya becomes *visible*.

(संख्याविधानात् प्रतिदेशमस्य विज्ञाय संदर्शनमादिशेज्ज्ञः ।
तच्चोज्जयिन्यामगतस्य कन्यां भागैः स्वराख्यैः स्फुटभास्करस्य ॥
Bṛhat-Saṁhitā, ch. 12, st. 14)

From the rule given by him, it is seen that the distance of visibility is 15°; so that, according to Varāha, the heliacal rising of Canopus took place, when the sun's longitude was 143°—150° = 128°. which is almost the same as that given by Bentley. The sun's longitude (129°) given by the words *aṅgi uyar nṛpa* is thus seen to be confirmed by the mention of the heliacal rising of Canopus.

The closing lines state that heavy showers fell on the high Sahya Mountain in accordance with the custom that the rains come after late summer. Mr. Svāmikaṇṇu Piḷḷai has understood this to mean that the rainy season has just begun, and therefore takes the time of the occurance to be about the 90th solar day. But that this was not the author's meaning will be clear from the position of the sun as stated by him, and from his reference to the heliacal rising of Agastya. Varāha says that the waters become clear at the heliacal rising of Agastya (उदये च मुनेरगस्त्यनाम्नः पुनरम्बूनि भवन्ति निर्मलानि । *Bṛhat-Saṁhitā*, Ch. 12, St. 7); and Varāha's statement is confirmed by Kālidāsa (प्रससादोदयादम्भः कुम्भयोनेर्महौजसः—*Raghu-vaṁśa*, iv, 21). Mallinātha, in his commentary on the *Raghu-vaṁśa*, also says:—' अगस्त्योदये जलानि प्रसीदन्ति ' इत्यागमः । The waters become clear only about one month after the rains have begun. For this reason also, the solar day must be long after the 90th preferred by Mr. Svāmikaṇṇu Piḷḷai. We may, therefore, take it as certain that the sun's longitude was 129°, and the solar day was consequently the 135th.

The required actual positions of the major planets are:—Mars 0° to 30°, Jupiter 330° to 0°, and Saturn 270° to 300°. Their corresponding mean longitudes on the 135th solar day are:—Mars 325° to 341°, Jupiter 328° to 351° and Saturn 278° to 308°. The mean positions of these planets on the 135th solar day of

I.B.C. were:—Mars 325°, Jupiter 174° and Saturn 75°. The required increases in their mean longitudes are therefore:—Mars 0° to 16°, Jupiter 154° to 177° and Saturn 203° to 233°. Calculating with the tables in Mr. Svāmikaṇṇu Piḷḷai's *Indian Ephemeris* (Vol. 1, Pt. 1) for the years between 1 A. C. and 700 A. C. these increases are found in only one year 17 A. C, Mars 14°, Jupiter 156° and Saturn 208°. In 17 A. C. the Śrāvaṇa Paurṇami fell on the 27th July, and the *tithi* ended 7 hours and 12 minutes after mean sunrise, that is, about 1-12 P. M. The solar month of Āvaṇi began in that year on the 18th July, and 27th July was therefore the 10th Āvaṇi and 135th solar day. The sun's longitude was *exactly* 129°, as required by the text, and the longitude of Rāhu was 315°. The distance of the sun from the node was thus 174°; and a lunar eclipse was, therefore, certain to have occurred on that day. The sun's longitude being 129°, the heliacal rising of Agastya must have also occurred on the same day. In fact the cioncidence of lunar eclipse and Agastyodaya on the same day is very unique, and it actually took place in 17 A. C. as required by the text. On the 27th July 17 A. C. at day-break, the true longitude of Mars, Jupiter and Saturn were respectively 28°, 332° and 274°, that is, they were all exactly in their required positions. But the true longitudes of Venus and Mercury at the time were 90° and 156°, *i.e.*, 30° and 66° in advance of the required positions. The truth seems to be, as I have suggested, that the poet could not get the true positions of Venus and Mercury, as the Hindus at that period had not yet learned to calculate them correctly. But, finding that the Sun, Mars, Jupiter and Saturn were all in their own houses *(Svakṣetras)*, he apparently supposed that Venus and Mercury were likewise in their own houses Ṛṣabha and Mithuna. In making this supposition he may possibly have been influenced by an astrological notion, for which I cannot find any authority at present, that the location of all the planets in their own houses is an indication of heavy rains. The poet was certainly aware of *Svakṣetras*, as he says that Jupiter was beyond the two houses of Saturn. It is thus seen that the 27th July 17 A. C. completely satisfies all the astronomically possible data of the text; and as no other date from 1 A. C. to 700 A. C. suits the given data even approximately, we have no option but to conclude that the 11th *Paripāḍal* was actually composed in 17 A. C., and that all dates for the Sangham age later than the early centuries of the Christian era must be given up.

॥ श्रीमद्भगवद्गीता श्रीमद्भागवतं च ॥

वे. राघवः

वंशीगानसुधां निपीय पशवः प्रेमामृतं गोपिकाः
अद्वैतामृतमर्जुनो यदधरात् प्रापुः परां निर्वृतिम् ।
वेदं वेदविदश्च वित्तिमपि यत्पाति स्म तच्छ्यामलं
भेदौघावधि सामरस्यशिखरं धामाहमाराधये ॥ (ममैव)

योऽन्तः प्रविश्य मम वाचमिमां प्रसुप्तां
सञ्जीवयत्यखिलशक्तिधरः स्वधाम्ना ।
अन्यांश्च हस्तचरणश्रवणत्वगादीन्
प्राणान्नमो भगवते पुरुषाय तस्मै ॥ (भागवते ध्रुवस्तुतौ)

नमः सद्भ्यः सभ्येभ्यः सभापतिभ्यश्च । अतीव कृतज्ञोऽस्मि अद्य संस्कृतसेवासमितिनिर्वाहकसमितेः, यदद्य प्रवर्तमानायां भगवत्सेवायाम् अन्वेतुं ममापि लब्धोऽवकाशः । किं तु प्रौढैर्वाग्मिभिर्विद्वद्भिरेव निर्वोढुं शक्येऽस्मिन् कार्ये अन्तःकृष्यमाणजिह्वः कोऽप्यपूर्व एव अन्तर्वाणिरहं मूकमपि वाचालीकुर्वतीं भगवतो दयामालम्ब्य प्रवृत्तः,

'सिध्यन्ति कर्मसु महत्स्वपि यन्नियोज्याः
सम्भावनागुणमवेहि तमीश्वराणाम्' ।

इति कविसूक्तेः निदर्शनायमानः, यत्किञ्चिदद्य वदामि । 'कोण-कोणकोविन्द' इति द्रविडाभाणकानुसारेण अनेनापि मदीयवाग्यज्ञेन असम्पन्नेनापि भगवान् सर्वात्मकः सर्वयज्ञभुक् प्रीयेतेति विश्वसिमि ।

वैयासिकिना शुकब्रह्मणा राज्ञे परीक्षिते, यथा परमात्मना भगवतैव प्रजापतये ब्रह्मणे गीतम्, तथैव गीतम्, अत एव 'भगवता प्रोक्तं भागवतम्' इति व्याख्यातृभिः निरुक्तं भागवतं नाम पुराणं मयि पठति, तदा

---

* मद्रपुरीसंस्कृतसेवासमितिवार्षिकभगवद्गीतामहोत्सवावसरे उपन्यस्तोऽयं सन्दर्भः ।